twórczość

KWIECIEŃ 1957

SPECJALNY
NUMER
FRANCUSKI

twórczość

KWIECIEŃ 1957 ROK

4

twórczość

MIESIĘCZNIK SPOŁECZNO-LITERACKI

ROK XIII KWIECIEŃ 1957 NR 4

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI
Str. 7

Henri Lefebvre
MARKSIZM I MYŚL FRANCUSKA
(przełożył *Jan Strzelecki*)
Str. 9

Jean-Paul Sartre
MARKSIZM I EGZYSTENCJALIZM
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 33

Jacques Madaule
DWA OBLICZA WSPÓŁCZESNEGO HUMANIZMU FRANCUSKIEGO: EMANUEL MOUNIER I VERCORS
(przełożyła *Eligia Bąkowska*)
Str. 80

Albert Camus
ARTYSTA I WSPÓŁCZESNOŚĆ
(przełożył *Wojciech Natanson*)
Str. 96

Louis Aragon
SŁOWA MNIE WZIĘŁY ZA RĘKĘ • • • („O STARY KONTYNENCIE...")
(przełożył *Jarosław Iwaszkiewicz*)
Str. 109

Antonin Artaud
VAN GOGH ALBO SAMOBÓJCA SPOŁECZNY
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 113

Georges Bataille
NA MARGINESIE ŻYCIA
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 116

Samuel Beckett
Z „TEKSTÓW PO NIC"
(przełożył *Julian Rogoziński*)
Str. 120

Pierre Albert Birot
REALIZM
(przełożył *Wojciech Natanson*)
Str. 123

René Char
TOWARZYSZ UCZENNICY * * * („ONGI TRAWA...")
(przełożył *Julian Rogoziński*)
Str. 126

ZALEŻNOŚĆ
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 128

Robert Desnos
ŻADNA INNA NIGDY KIEDYŚ ZA WIELE LAT
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 129

PIOSENKA
(przełożył *Artur Międzyrzecki*)
Str. 130

Paul Eluard
Z HORYZONTU JEDNEGO CZŁOWIEKA W HORYZONT WSZYSTKICH
(przełożył *Zbigniew Stolarek*)
Str. 132

Philippe Jaccottet
PUSZCZYK NIEOCZEKIWANE
(przełożył *Julian Rogoziński*)
Str. 137

Michel Leiris
PIĘKNA NIEROZDZIELNI
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 139

Henri Michaux
MOJE ZAJĘCIA GOROWIE
(przełożyła *Julia Hartwig*)
Str. 142

NONOWIE I OLIABEROWIE
(przełożył *Julian Rogoziński*)
Str. 143

Francis Ponge
BRZEGI LOARY MOTYL MIĘCZAK PORY ROKU KILKA NOTATEK DO SZKICU PTAKA ZE WSTĘPNYCH NOTATEK DO CZŁOWIEKA
(przełożył *Zbigniew Bieńkowski*)
Str. 145

Jacques Prévert
OSTATNIA WIECZERZA WSPANIAŁE RODY WYPRACOWANIE SZKOLNE
ZAĆMIENIE SŁOŃCA EPOPEJA NA PRZEPUSTCE
(przełożył *Stefan Flukowski*)
Str. 152

Raymond Queneau
TŁUMACZENIE METAFOR
(przełożył *Artur Międzyrzecki*)
Str. 155

(„GŁUCHA JEST NOC...") POMNIK CZŁOWIEKA NIEPOTRZEBNEGO ZE „SZTUKI POETYCKIEJ"
(przełożył *Jerzy Lisowski*)
Str. 157

Saint-John Perse
Z ANABAZY DESZCZE
(przełożył *Zbigniew Bieńkowski*)
Str. 159

Jules Supervielle
UFNOŚĆ WOJNA I POKÓJ NA ZIEMI DWA GŁOSY
(przełożył *Zbigniew Bieńkowski*)
Str. 162

Jean Tardieu
GRÓB PANA PANA KRÓTKIE ZADANIA I ĆWICZENIA PRAKTYCZNE
(przełożył *Julian Rogoziński*)
Str. 166

Dionys Mascolo
SZKIC PORTRETU INTELEKTUALISTY FRANCUSKIEGO
(przełożyła *Wiera Bieńkowska*)
Str. 170

Pierre Emmanuel
FRANCUSKA POEZJA WSPÓŁCZESNA
(przełożył *Zbigniew Bieńkowski*)
Str. 180

Maurice Chavardès
POWIEŚĆ FRANCUSKA 1946—1956
(przełożyła *Irena Małuszyńska*)
Str. 189

Jean Duvignaud
WALKA O TEATR
(przełożył *Julian Stryjkowski*)
Str. 195

Maurice Nadeau
OBRAZ KRYTYKI FRANCUSKIEJ
(przełożyła *Wiera Bieńkowska*)
Str. 203

André Bazin
POWOJENNA KINEMATOGRAFIA FRANCUSKA
(przełożyła *Ewa Fiszer*)
Str. 210

Edouard Glissant
KRÓTKIE UWAGI O POWOJENNEJ SYTUACJI KRAJÓW KOLONIALNYCH
(przełożyła *Julia Hartwig*)
Str. 222

André Maurois
PRZECIĘTNY FRANCUZ W ROKU 1956
(przełożyła *Eligia Bąkowska*)
Str. 228

André Chamson
FRANCJA PROWINCJI
(przełożyła *Anna Bartling*)
Str. 233

Jean Cassou
FERNAND LÉGER
(przełożyła *Kalina Wojciechowska*)
Str. 236

Edgar Morin
SOCJOLOGIA FRANCUSKA I NIEKTÓRE JEJ PROBLEMY
(przełożyła *Donata Eska*)
Str. 239

Louis de Villefosse
CZY FRANCJA JEST JESZCZE KRAJEM WOLNOŚCI?
(przełożyła *Wiera Bieńkowska*)
Str. 245

NOTY BIOGRAFICZNE
Str. 252

REDAKTOR NACZELNY:
JAROSŁAW IWASZKIEWICZ
Wydaje Instytut Prasy „Czytelnik"
Adres redakcji: Warszawa, Wiejska 16, tel. 8-95-07, centr. 8-24-11, wewn. 54.
Adres administracji: Warszawa, Wiejska 12, tel. 8-24-11.
Rękopisów nie zamówionych redakcja nie zwraca.
Cena numeru zł 10.—. Prenumerata kwartalna zł 30.—, półroczna zł 60.—
Zamówienia i przedpłaty przyjmują wszystkie Urzędy Pocztowe i listonosze.
Informacji w sprawie prenumeraty opłacanej w kraju za zleceniem wysyłki za granicę udziela oraz zamówienia przyjmuje Oddział Wydawnictw Zagranicznych przy „Ruchu". Sekcja Eksportu — Warszawa, Aleje Jerozolimskie 119, tel. 8-05-05.

Zakłady Graficzne Dom Słowa Polskiego, Warszawa. Zamówienie 1672/c z dnia 12.3.1957 r.
Nakład 6160 egz. Druk ukończono w kwietniu 1957 r. B-24

OD REDAKCJI

Numer „TWÓRCZOŚCI", który dajemy obecnie do ręki czytelnikowi polskiemu, nie jest numerem zwyczajnym. Nie jest on także pewną grzecznościową wymianą pomiędzy jakimś szczególnym pismem francuskim a nami. Numer niniejszy zawiera dużą ilość artykułów, esejów, szkiców literackich, napisanych specjalnie dla „TWÓRCZOŚCI" przez najwybitniejszych literatów, publicystów i filozofów francuskiej lewicy. W fakcie tym, że zechcieli oni mówić specjalnie do nas, do polskiego czytelnika, że chcieli się podzielić z nami swoimi myślami, troskami i przewidywaniami — zawiera się wielki ładunek przyjaźni. Ta praca pisarzy francuskich, z myślą o Polsce dokonana, jest najlepszym świadectwem głębokiej — i trochę irracjonalnej — sympatii, jaka istnieje od wieków pomiędzy ich a naszą kulturą.

Wachlarz zagadnień jak i różnorodność tematów poruszonych w tym numerze świadczą o tym, że piśmiennictwo francuskie, a zwłaszcza myśl francuska, dalekie są od wyczerpania. W numerze naszym zgromadziliśmy nazwiska bardzo różnych pisarzy, o poglądach bardzo zróżnicowanych, lecz w zasadzie zdecydowanie lewicowych. Zbędnym jest chyba stwierdzenie, że bardzo wielu opinii przez nich wypowiedzianych redakcja nie podziela, bardzo wiele faktów przytaczanych widzimy w innym świetle. Wielobarwność francuskich wypowiedzi zawartych w tym numerze jest odbiciem wielobarwności francuskiej kultury współczesnej, ale i tragicznego rozbicia francuskiej lewicy. Jakkolwiekbyśmy nie oceniali przyczyn tego rozbicia, jedno nie ulega wątpliwości, że istnieje ono i w dużym stopniu utrudnia działalność polityczną czołowego oddziału francuskiej klasy robotniczej, Francuskiej Partii Komunistycznej. Mimo zasadnicze często różnice naszych poglądów, uważaliśmy za konieczne umożliwić swobodne wypowiedzenie się tym, którzy zechcieli podzielić się z nami swoimi myślami.

Jeśli XX Zjazd był momentem zwrotnym w dziejach międzynarodowego ruchu robotniczego, jeśli konsekwentnie bronimy stanowiska, że główny front walki przebiega między kapitalizmem a socjalizmem, musimy umożliwić swobodną, szczerą, uczciwą dyskusję pomiędzy tymi wszystkimi, którzy zdecydowanie odgradzają się od kapitalizmu, przyjmując socjalistyczną perspektywę rozwoju historii i walcząc o nią, jednocześnie — i często bardzo gwałtownie, gdyż ich gwałtowność jest miarą emocjonalnego zaangażowania w sprawę

socjalizmu — krytykują nasze poczynania, naszą taktykę, linię polityczną partii komunistycznych.

Rewidując, za przykładem XX Zjazdu, błędy stalinizmu musimy także podać w wątpliwość tezę, iż krytyka jakiegoś taktycznego posunięcia partii czy odmienne zdanie w sprawie jej linii politycznej, przy jednoczesnym opowiedzeniu się za socjalizmem i przeciw kapitalizmowi, spycha automatycznie krytykującego do rzędu najgroźniejszych wrogów, groźniejszych od całej czeredy tych, którzy się opowiadają przeciw socjalizmowi, a za kapitalizmem.

Jeśli koegzystencja nie ma oznaczać rezygnacji z naszej ideologii, jeśli przyświecać jej ma perspektywa socjalistyczna, to rozmawiać musimy z ludźmi takimi, jak Sartre, Camus czy Nadeau, z ludźmi lewicy. Mówią nam oni często rzeczy nieprzyjemne, czasem bolesne, ale mówią o sprawach, które nas najżywotniej obchodzą. Będąc zaś marksistami, jednej przynajmniej rzeczy nie powinniśmy się obawiać: swobodnej wymiany myśli, szczerej, uczciwej dyskusji.

Dlatego numer francuski „TWÓRCZOŚCI" traktujemy jako próbę dialogu z całą francuską lewicą, zarówno komunistyczną, jak niekomunistyczną.

Nie naszą już jest winą, że udział francuskich pisarzy komunistów jest w tym numerze niewielki. Zwracaliśmy się do wielu z nich, ale tylko Aragon i Henri Lefebvre odpowiedzieli na nasze wezwanie.

Dział poezji tego numeru jest rezultatem wyboru polskich pisarzy i tłumaczy; staraliśmy się tutaj dać szeroki wybór, który może zobrazować niesłychane bogactwo francuskiej poezji współczesnej.

Na koniec winniśmy podziękowanie francuskiemu redaktorowi tego numeru, znakomitemu pisarzowi i naszemu wytrawnemu przyjacielowi, Vercors'owi, za trud, jaki sobie zadał, pomagając nam w nawiązaniu odpowiednich kontaktów i w naszkicowaniu ogólnego planu tego numeru.

Henri Lefebvre

MARKSIZM I MYŚL FRANCUSKA

Oczywistą jest rzeczą, że sytuacja myśli marksistowskiej w dzisiejszej Francji wiąże się ściśle z ogólną sytuacją w filozofii, a tej z kolei nie można oddzielać od zjawisk gospodarczych i politycznych.

Marksista chciałby mieć tu prawo do rozgłoszenia tezy, że w obliczu powolnego, lecz nieuchronnego rozkładu myśli mieszczańskiej myśl marksistowska dumnie wznosi czoło, że błyszczy swą żywotnością, swą postawą, swą jasnością, że odcina się ostro od tła ogólnej posuchy i że w końcu, podsumowując, ukazuje wyraźnie drogę ku przyszłości.

Na nieszczęście sprawa wygląda zupełnie inaczej. Orzeczenia oficjalne wypowiadane ze strony marksizmu są niestety równie fałszywe i złudne, co tezy przeciwników, rzeczników ideologii mieszczańskiej. Każdy „obóz" wynosi pod niebo swą chwałę i sławę; każdy „obóz" systematycznie wyszydza przeciwnika. Gdyby wierzyć anty- lub nie-marksistom, od Sartre'a do Merleau-Ponty lub Raymonda Arona, nie istnieje dziś myśl marksistowska, jeśli nawet założyć, że niegdyś istniała. Czytając zaś jedynie pisma „urzędowo" marksistowskie, dowiemy się, że z drugiej strony bytują jedynie trupy w stanie przewlekłego rozkładu.

Rzeczą dość zabawną i śmieszną jest to, że obie strony przyjmują, *implicite* lub *explicite*, teorię dwu obozów, ze wszystkimi jej uproszczeniami i dodatkami do rzeczywistości. Prawdą jest, że zarówno w myśli francuskiej, jak gdzie indziej w świecie, istnieją dwie orientacje, dwie przeciwstawne tendencje — marksistowska i niemarksistowska, mniej lub więcej skierowana przeciw marksizmowi, lecz, w zależności od chwili, o zmiennym natężeniu i z dążnością do zapożyczania tematów, zagadnień i pojęć.

Gdy kilka lat temu niektórzy pseudomarksiści próbowali zamknąć w teoretycznym schemacie całą złożoność tej sytuacji, dokonali cięć w żywym ciele i zerwali mosty. W ruch, który niesie zarówno przeciwieństwa jak pewien rodzaj jedności, wprowadzili ideologiczną i logiczną szczerbę. Przeprowadzili niszczycielską operację, schematyzując życie, odpychając daleko wielu ludzi i lokując w jednym „obozie" wszystkich intelektualistów, którzy nie zajęli najwyraźniejszego, zarówno politycznego jak ideologicznego, stanowiska opowiadającego się za marksizmem-leninizmem, przedłużonym o stalinizm. To pozorne wyjaśnienie sytuacji zrobiło nieopisane zamieszanie. Po jednej stronie

wszystko działo się rzekomo jak najlepiej, nie było cieni, panował życiodajny, cieszący oczy rozkwit. (To oficjalne kłamstwo, obok wielu innych, wywołuje jedynie śmiech.) Po drugiej — wszystko tonęło w dekadencji i w powszechnym upadku. (Z kolei to twierdzenie wywołuje niepokój swą niefrasobliwością.)

Autor poniższego szkicu chciałby oprzeć swą analizę na poważniejszej i zdrowszej intelektualnie ocenie sytuacji.

*

Na początku warto raz jeszcze rzucić okiem na ubiegłe dwanaście lat.

Wyzwolenie przekształciło podstawowe dane intelektualnego życia Francji: uległa zmianie tematyka refleksji, zagadnienia, pojęcia i postawy. Ograniczając się do filozofii (rozpatrywanej jako intelektualne sklepienie kultury, jako stężone streszczenie stanu ideologii) powiemy, że wyzwolenie ujawniło zanik kierunków myślowych, które przed wojną odgrywały znaczną i doniosłą rolę. Ich nurt, brutalnie przerwany przez wojnę, nie odnalazł z jej końcem dawnej żywotności Stało się tak z wielu różnorodnych racji i powodów. Zeszli ze świata nosiciele tych prądów (Leon Brunschvicg, Bergson, później Alain), ale przede wszystkim zaważyło na szali to, że określane przez nich postawy wobec świata nie wytrzymały ani uderzenia wypadków, ani napływu nowych zagadnień.

Intelektualizmowi Leona Brunschvicga nie brakło ani charakteru, ani wielkości. U swych początków wyrażał on językiem filozoficznych pojęć oburzenie, które ogarnęło francuskich intelektualistów na widok niesprawiedliwości, kłamstwa, ucisku w czasie sprawy Dreyfusa. Te głęboko zakorzenione uczucia ożywiały również inne, rozpoczynane w tym czasie, poszukiwania w dziedzinie filozofii i literatury (a mianowicie niezwykle doniosłe dzieło Roger Martin du Garda). Racjonalizm Brunschvicga przeciwstawiał się wszelkiemu wtargnięciu brutalnej siły w imię niezależności i wolności jednostkowego sądu. Przeciwstawiał się zatem wszelkim filozofiom, głoszącym nadrzędność pojęć i wszelkim filozofiom historii (a więc zarówno hegeliańskiej dialektyce, jak dialektycznemu materializmowi marksistów). Nie podporządkowywał jednak sądu jednostki czystemu indywidualizmowi: usiłował oprzeć go na podstawach, zrodzonych ze śledzenia rozwoju ludzkiego poznania i nauk przyrodniczych, a przede wszystkim rozwoju matematyki i fizyki matematycznej.

Alain zajmował postawę podobną, jeśli chodziło o uznanie prymatu sądu jednostki (sądu o faktach czy o wartościach); nie szukał jednak mocnego oparcia w teorii poznania i poszczególnych naukach, lecz zmierzał w swym dziele w stronę luźnego eseju i czystego indywidualizmu. Stąd pochodzi zarówno jego powodzenie i szerokie wpływy, jak i nieporównanie większa kruchość jego myśli.

Od strony polityki obaj reprezentowali radykalizm: zbliżali się do postawy klas średnich, dążących szczerze do zachowania, a nawet pogłębienia parlamentarnej demokracji, lecz trzymających się „bezstronnie" w złotym środku, pomiędzy reakcyjną prawicą a skrajną lewicą — rewolucyjnym ruchem robotniczym.

Intelektualizm Alaina ustąpił bez walki wobec nacisku wydarzeń i ugiął się już przed wojną. Nie wynikało to wprawdzie z wewnętrznej konieczności doktryny, lecz nie miała ona ani zwartości, ani społecznej bazy, która by umożliwiła przetrwanie. Zwolennicy Alaina, wraz z doradcą swych sumień, zbyt często kapitulowali wobec wrogów demokracji i zawierali (pod pretekstem pacyfizmu i wyrzeczenia się siły) kompromisy, zachowując sobie jako jedyną pociechę swą wewnętrzną wolność i tajemnicę swych sumień.

Postawę Leona Brunschvicga i grona jego uczniów cechowała, ogólnie rzecz biorąc, godność i duża odwaga. Ich intelektualizm, wsparty o naukę, skłonił ich do wytrwania. Dwóch spośród uczniów Brunschvicga weszło w poczet bohaterów Résistance — obaj, Cavaillès i Lautmann, byli filozofami matematyki. A jednak owo oparcie doktryny o najbardziej abstrakcyjne z nauk odcinało ją od historii i nauk społecznych. To ograniczenie pozbawiło ją, po wyzwoleniu, większej części jej dawnego wpływu. Wobec nowych zagadnień, wyrzucanych na powierzchnię życia przez historię, indywidualistycznemu intelektualizmowi i racjonalizmowi brakowało właściwych badawczych narzędzi. Zwłaszcza fatalne okazało się odrzucenie problemów dialektyki.

Filozofia Bergsona, oparta na intuicji i nieufności wobec intelektu, ucierpiała znacznie ze względu na swe potajemne pokrewieństwo z niemieckim irracjonalizmem, z „Lebensphilosophie" — filozofią życia. Bergsonizm nie wyszedł cało z tej konfrontacji. I francuski irracjonalizm musiał sobie odtąd szukać innych patronów, innych form wyrazu. Myśl francuską cechowała w tym okresie głęboka oryginalność. Jej nurt odbiegał daleko od owej „destrukcji rozumu", którą na przykładzie Niemiec opisuje i analizuje Lukács, uogólniając być może przesadnie wyniki swych badań na całą myśl niemarksistowską. Nie stawiamy tu tezy, że dawniejszy typ racjonalizmu (indywidualistyczny, mieszczański) podlegał spontanicznemu rozwojowi, wchłaniając dialektykę i przekształcając się w dialektyczny materializm. Nie chcemy również powiedzieć, że tendencje irracjonalistyczne bez walki ustępowały z pola. Nic podobnego. Linia filozoficznego i ideologicznego rozwoju nigdy nie biegnie tak prosto. A jednak trzeba podkreślić, że jednostronne nurty zanikły i to właśnie z racji swej jednostronności. A przede wszystkim głęboki opór ludu i intelektualistów, opór przeciwko wszystkiemu, co im zagrażało i tkwiło u źródeł klęski, uratował wartości i szacunek dla działania rozumu.

Przed wojną mała grupa młodych filozofów skupiła się wokół M. A. Kojève, tłumacza i komentatora Hegla. Grupa ta obejmowała Merleau-Ponty, Sartre'a, Hippolyte'a, Ojca Fessard itd. Ludzie ci zyskali po wojnie poważne znaczenie. Nie trudno odgadnąć przyczyny tego sukcesu. Nadszedł czas odwetu hegelianizmu, odrzucanego przed wojną jako filozofia sprzeczności. Wszyscy członkowie tej grupy przetrawili d i a l e k t y k ę w sposób mniej lub więcej jednostronny czy głęboki i rozwijali różnorodne jej interpretacje. Oto nowa cecha, która charakteryzuje francuską filozofię czasu powojennego. Ale nie twórzmy zbyt prostych schematów. Poza marksizmem dochodziły do głosu, narzucały się uwadze trzy podstawowe prądy:

a) P e r s o n a l i z m (reprezentowany przez Emmanuela Mounier i zespół miesięcznika *„Esprit")*.

Doktryna ta określa się jako filozofia o s o b o w o ś c i, przeciwstawia się

jednostce epoki indywidualizmu, głosi jej przezwyciężenie i podejmuje na szerszych podstawach obronę praw i określenie obowiązków człowieka. Personalizm, wyrażając dążności katolickiej lewicy, głosił z dumą, że poszukuje warunków urzeczywistnienia ludzkiej wspólnoty. Definiował w ten sposób postawę etyczną. Z tego tytułu nie wahał się włączyć w nurt krytyki mieszczańskiego społeczeństwa. A jednak trudno było jego zwolennikom dać sobie radę z szeregiem problemów. Były to w teorii problemy dialektyki, a w praktyce — ustosunkowanie się do rewolucyjnego ruchu klasy robotniczej.

b) Fenomenologia, polegająca na usiłowaniu zbudowania racjonalizmu szerszego i bardziej zwartego niż dawny — i na próbie odbudowy idealizmu zarówno od dołu jak od góry (poprzez ontologię i poprzez gnoseologię — jak mówił Lenin). Fenomenologia jako metoda rygorystycznego opisu, metoda uświadamiania treści przeżyć, określania znaczeń i struktur zjawisk miała we Francji poważne wpływy i nie straciła ich do dzisiaj. Również ten prąd natrafia na poważne trudności wewnętrzne. Nie można zbyt długo poprzestawać na samym opisie kosztem analizy zjawisk — nawet jeśli czyni się to właśnie dlatego, aby uniknąć błędów analizy. Ponadto fenomenologia, z samej swej natury i ducha przeciwna myśli dialektycznej, musi, naglona naporem rzeczywistości, wchłonąć dialektykę i nadać konkretną treść swym opisom.

c) Egzystencjalizm, o którym mówimy tu jako o filozofii zwracającej uwagę na sprzeczności ludzkiej świadomości (i rzeczywistości), sprzeczności najtragiczniejsze, uznawane za ostateczne, podstawowe, bez wyjścia, określające przez to ludzkie istnienie. Egzystencjalizm zachował tylko jedną stronę heglowskiego przeciwieństwa — stronę boleściwą, „nieszczęsną świadomość", i ponadto stronę statyczną. Odrzucał drugi człon: stronę dynamiczną i optymistyczną, ruch, który przebija i rozwiązuje przeciwieństwa, wszelkie przeciwieństwa i wszelkie konflikty. Egzystencjalizm uznać trzeba wskutek tego od samych jego początków za cofnięcie się w stosunku do marksizmu, a nawet w stosunku do hegelianizmu, za prąd bliższy Schellingowi niż Heglowi i Marksowi. Podkreślamy tu świadomie owe historyczne i filozoficzne analogie, gdyż twierdzimy, że współczesna filozofia niemarksistowska, pozostawiając na boku zagadnienie dialektyki, nie stanowi bynajmniej schyłkowej formy heglizmu; pozostaje ona raczej na pozycjach przedheglowskich (Fichtego i Schellinga). Jej tematyka krąży jeszcze wokół zagadnień, które postawił heglizm i które wynikają z wyłaniania się marksizmu z idealistycznej dialektyki Hegla.

Ten krótki zarys nurtów zasadniczych nie wyczerpuje oczywiście całości obrazu — a nie brak przecież wzajemnych oddziaływań, przejść, stopów. Nie brak również przeciwieństw w łonie poszczególnych nurtów (na przykład egzystencjalizm rozpada się na kierunek ateistyczny z J. P. Sartrem i na kierunek, którego zwolennicy z Gabriel Marcelem na czele przyjmują wiarę, tradycyjną dyscyplinę Kościoła, i, w końcu, społeczeństwo mieszczańskie). Jaka postawa wobec marksizmu cechowała wymienione tu prądy? Mówiąc ogólnie (i pozostawiając na stronie religijny nurt egzystencjalizmu) była to postawa życzliwej uwagi, często sympatii, szukającej i ułatwiającej zrozumienie, mimo że nie pozbawiona krytycyzmu.

Każdy z wymienionych prądów, a nawet chyba każdy z myślicieli, szukał wśród trudności swojej drogi i posuwał się z wysiłkiem, krok za krokiem, zarówno w polu filozofii jak w polu polityki. Każdy stał przed wielością zagadnień. Ponadto po Wyzwoleniu nie było już, bo być nie mogło — i nie ma dziś jeszcze — myśli wyznającej otwarcie swą mieszczańskość. Ten stan rzeczy, który mógł stać się punktem wyjścia doniosłych rozstrzygnięć, zrodził jedynie nowe mistyfikacje. Mimo to jednak istniał okres, kiedy ani filozofia prawicy, ani reakcyjna myśl, ani mieszczański indywidualizm i racjonalizm nie miały już swych urzędowych przedstawicieli lub miały ich w osobach ludzi skompromitowanych. W owych latach życie intelektualne bliskie było życiu politycznemu — życiu demokracji, szukającej dróg ku przyszłości. Jest rzeczą oczywistą, że stosunek każdego filozofa — jak i każdej jednostki — do marksizmu kształtował się w ścisłym związku z postawą wobec socjalizmu, Związku Radzieckiego i Komunistycznej Partii Francji. A jednak można powiedzieć, że przez szereg lat, a nawet do niedawnej jeszcze chwili, wśród najwybitniejszych przedstawicieli francuskiego intelektu nie było przejawów wrogości wobec marksizmu; jeśli zgadzamy się, że krytyczna surowość i wrogość to dwie rzeczy najzupełniej różne.

W tych warunkach marksiści mogli byli przyjąć i prowadzić dialog. Mogli kurtuazyjnie odpowiadać swym kurtuazyjnym krytykom i polemizować z utworami, często najlepszej woli, w których nie brakło niekiedy surowych zastrzeżeń, lecz również słusznych wniosków.

Postawa uczestników dialogu nie mogła powstać i trwać bez powiązania z szeregiem towarzyszących jej kroków. Należało przeprowadzić różnicę między dziedzinami filozofii czy ideologii — i polityki (oczywiście nie izolując ich wzajemnie od siebie). Trzeba by było rozróżnić polemikę od dyskusji i dialogu i umieć zatrzymać się niekiedy w porę, nie doprowadzając do zbytniego rozgrzania wymiany zdań, do brutalnego upolitycznienia sporów i nade wszystko do pomieszania obelg z argumentami. Trzeba by było bądź całkowicie zrezygnować z wprowadzenia w dziedzinę filozoficznych i ideologicznych sporów celu, który słusznie stawia sobie polityka rewolucyjnej partii — zniszczenie klasowego wroga — lub wprowadzić go z niezmierną ostrożnością. Trzeba by było wyzbyć się utożsamiania fikcyjnych i zwodniczych zwycięstw, odnoszonych przy pomocy złorzeczeń, ze zwycięstwami odnoszonymi drogą argumentacji. Na koniec i przede wszystkim trzeba było pracować, tworzyć, zdobywać uznanie poważnymi pracami na określone tematy. To zakładałoby ze strony marksistów politykę długoterminowych inwestycji, wkład wysiłku w prace o odleglejszym owocowaniu. To zakładałoby przełożenie książki nad polemiczny artykuł, trudnej pracy — nad improwizowany odczyt, pogłębionej argumentacji teoretycznej — nad szybkościowy zlepek argumentów, przetkany epitetami.

Można było w owym czasie rozpocząć i prowadzić dialog, gdyż istniał wspólny teren. Oczywiście, można postawić pytanie, czy ten teren, na którym miała toczyć się debata, był w istocie tak niewzruszony. Panowało ówcześnie, zarówno wśród marksistów jak i nie-marksistów, przekonanie, że każdy na swój sposób pozostawił już za sobą zarówno Hegla, jak heglizm, że każdy rozwiązał zarówno problemy postawione przez Hegla, jak i te, które wyni-

kają z przekształcenia się heglizmu w marksizm. A jednak uważny badacz myśli współczesnej, jeśli w dodatku byłby również jako tako oczytanym historykiem filozofii, formułowałby w tej doniosłej sprawie pogląd dużo powściągliwszy. Gdyż raczej sądzić można, że współczesne szkoły filozofii krążą jeszcze wokół pozycji zajmowanych w okresie przedheglowskim; nie odbiegły daleko od ontologii Schellinga czy subiektywnego moralizmu Fichtego. A nawet można się posunąć do twierdzenia, że również wielu marksistów nie tylko że nie przezwyciężyło Hegla, lecz po prostu go nie zrozumiało; tym mniej przyswoiło. Ludzie ci popadają w heglizm, nie zdając sobie z tego sprawy i — dzieje się tak tym wyraźniej, im goręcej i gwałtowniej odrzucają Hegla. Dokonali oni po prostu zamiany: pod heglowską ideę absolutną podstawili pojęcie socjalistycznego państwa, a w szczególności państwa radzieckiego i jego wcielenie — Stalina. Ale nie wybiegajmy naprzód, tym bardziej że teza o istnieniu stalinowskiego heglizmu wymagałaby długich wywodów, na które kolej przyjdzie nieco później.

Ciekawym zrządzeniem losu od dziesięciu lat dialektyka stała się u nas filozoficzną modą, „ciastkiem z kremem" naszych filozofów. Marksiści, jeśli chodzi o sprawność w tej szczególnej zabawie — w wyścigach o dialektyczne laury, znaleźli się w pobitym polu. Tym bardziej, że w tym właśnie czasie ich dialektyczna ruchliwość w poważnym stopniu zesztywniała, że fetyszyzując, wprawiając sztywny kark materialistycznej dialektyce, zachowali tylko jeden z jej aspektów — stanowczość w głoszeniu obiektywności zjawisk, osiągniętą kosztem giętkości. Każdy Francuz dialektykiem — oto ogólne hasło przyświecające w owym czasie francuskiej filozofii. I kwitnie dialektyczna żonglerka pojęciami i namiastkami pojęć, faktami i wydarzeniami, tematami i ideami. Dialektycznej niby manipulacji poddawano najbanalniejsze i najdziwniejsze pary, jak: życie i śmierć, sen i jawa, świętość i świeckość, jak cechy zwykłe i patologiczne, jak przeciwieństwo płci, dnia i nocy, prozy i poezji, całości i części, miłości i nienawiści, stężenia i wybuchu, rzeczy w sobie i rzeczy dla siebie, przypadkowości i determinizmu itd. itd. Antologia dialektycznych przeciwieństw, których opisem trudni się współczesna myśl francuska, przypominałaby z jednej strony antologię makabrycznego humoru, z drugiej poematy lekkiej konduity à la Prevert lub parodystyczne piosenki z Montmartre. Dialektyka czysto subiektywistyczna, jak to nie trudno przewidzieć — i jak to przepowiedzieli jej klasycy od Hegla do Lenina — niczym nie różni się od sofistyki, otwiera drzwi najdziwaczniejszym eklektycznym skojarzeniom, których ofiarą padają terminy, nie mające z sobą najzupełniej nic wspólnego.

Wobec tej dialektycznej orgii marksista mógłby gwałtownie zaoponować. Mógłby wykrzyknąć: „Fałszerze! intelektualni złoczyńcy! pasożytnicze indywidua! szubrawcy! Cóż czynicie? Wasza subiektywna dialektyka szerzy fałsz i zamieszanie, wikła zasadnicze problemy ideologii i polityki. Chcecie wywłaszczyć klasę robotniczą z właściwego jej sposobu myślenia i przywłaszczyć go sobie — to znaczy stronnikom klasowego wroga. Chcecie wydrzeć proletariatowi jego broń, przeprowadzacie przy pomocy waszych ideologicznych zasobów rozległą kampanię prowadzącą do politycznej zdrady".

Marksista ów — jeśli spojrzymy na sytuację z wysokości wieków, oczami historii — nie byłby daleki od prawdy. A jednak — w skali skromniejszej,

skali codziennego dnia i indywidualnego życia, nikt go po prostu ani nie będzie słuchał, ani nie zrozumie. Wywoła jedynie kpiny. A kiedy powtórzy po raz drugi swój wyrok, ludzie odwrócą się do niego plecami, wzruszając ramionami i mówiąc, że śpiewka ta jest im dobrze znana.

Lecz marksista ów mógłby również stawiać całkiem spokojnie określone pytania każdemu z możliwych rozmówców i czekać uprzejmie na odpowiedź, nie okazując swej historycznej wyższości, a nawet nie będąc jej zupełnie pewnym. Mógłby na przykład pytać o następujące sprawy: Czyście, najmilsi dialektycy, nie wprowadzili do wnętrza swej doktryny, wraz z dialektyką, sprzeczności nie do pogodzenia? Skąd, waszym zdaniem, bierze się wasza dialektyka? Z waszych głów czy czasem z czegoś innego? Jeśliby pochodziła z waszych głów, to czy przypadkiem nie jest jedynie idywidualnym i subiektywnym sposobem podejścia do rzeczywistego przedmiotu? Jeśliby zaś wywodziła się skądinąd, to czy nie przyznawalibyście przez to, że wynika z przedmiotu i że prowadzić winna ku jego obiektywnym cechom, ku historii, ku społecznej praktyce, aby tam znaleźć swe źródło i uzasadnienie? Czy jesteście najzupełniej pewni, że zarówno zjawiska jak ich fenomenologiczny czy egzystencjalny opis nie odsłaniają ukrytych cech istoty przedmiotów? Jak godzicie możliwość opisu stałych struktur rzeczy z grą waszej dialektyki? Jak przechodzicie od faktu waszej świadomości, od waszych doznań istnienia do historycznej sytuacji? Jak spoglądacie na to przejście? Jak zmieścicie w aktualności osobowość, waszą osobowość? Jaką postawę zajmujecie wobec logiki, wobec wymogów analizy? itd.

Podobne pytania można by stawiać z okazji innych pojęć i filozoficznych kategorii, takich na przykład, jak a l i e n a c j a. To pojęcie również weszło w skład obiegowych tematów, stanowiących łączniki między różnymi filozofiami. I znów każdy na swój sposób opisuje alienację bądź to człowieka w ogóle, bądź robotnika, bądź intelektualisty, bądź siebie samego. Czyni to każdy, łącznie z teologiem. I każdy dorzuca do tego własną teorię walki z alienacją. Temat ten przeniknął z filozofii do literatury i wielu pisarzy wykorzystuje go, rozwijając cały dar swej bujnej wyobraźni, nie znając często ani terminu, ani jego filozoficznej zawartości. Również i w tym wypadku marksista mógłby się oburzyć i najeżyć. Mógłby odrzucić pojęcie alienacji jako splamione metafizyką, zbrukane idealizmem, użytkowane przez myśl burżuazyjną. Lecz mógłby również uznać doniosłość tego pojęcia, podając je jako ważny, być może rozstrzygający moment w rozwoju zarówno ludzkiej myśli, jak i marksizmu; jako pojęcie, które weszło już do codziennego niemal słownika — i przez to stało się terenem spotkań i dyskusji. Mógłby również dojrzeć w nim ważny sam przez się temat abstrakcyjnej refleksji, który warto uczynić konkretnym i żywym i wyzwolić spod władzy metafizycznych spekulacji.

Jeśli zbliżyć się do spraw od tej strony, można bez trudu dostrzec, że ląd owych możliwych filozoficznych spotkań był — i to już od dobrych kilku lat — lądem względnie stałym, mimo swej ruchliwej powierzchni, że natomiast pozornie stały ląd sekciarstwa składał się w rzeczywistości z ruchomego piasku. Gdyż żadne pomieszanie terminów nie zdoła przesłonić faktu o podstawowym znaczeniu. Otóż wydarzeniem rozstrzygającym o kształcie filozoficznego życia w tym okresie było (wraz z powtórnym odkryciem dialektyki i heglizmu) wydanie i studiowanie p i s m m ł o d e g o M a r k s a.

Owe dzieła młodości, zaledwie znane we Francji przed ostatnią wojną, nie tłumaczone — poza kilkoma fragmentami — wzbudziły ogromne zainteresowanie we wszystkich intelektualnych środowiskach — z wyjątkiem większości marksistów, którzy przez dłuższy czas traktowali je z wyraźną pogardą. Myśliciele, nie należący do marksistowskiego obozu, prowadzili nad tymi dziełami badania i starali się je zinterpretować; określali swoją wobec nich pozycję, wprowadzali w swoje doktryny ich składniki mniej lub bardziej doniosłe, mniej lub bardziej zdeformowane. Do jednostronnej i zniekształcającej asymilacji dialektyki dorzucili równie jednostronną i zniekształcającą asymilację pojęć Marksowskiej filozofii.

Oto przyczyny, dla których pojęcie praktyki (praktyki społecznej) i pojęcie alienacji zajęły pierwsze miejsce na liście filozoficznych zagadnień, o jakie toczył się spór różnych kierunków francuskiej myśli.

Ten rozległy proces kształtowania się filozoficznej sytuacji dokonywał się na oczach marksistów, rzucających nań spojrzenia surowe — i bezsilne. Żadnemu z nich nie udało się skutecznie wpłynąć na bieg dyskusji, gdyż większość nie dostrzegała w niej żadnych zagadnień. Wróg klasowy czynił, co miał czynić, co leżało w jego naturze. Dlaczego więc dążyć do skutecznego uczestnictwa w sporze? Wystarczą w zupełności ogólne oceny roli klasowego wroga.

W czasie, który oczekiwał na prace rozstrzygające podstawowe zagadnienia, prac tych nikt nie podejmował. A nawet do nich zniechęcano. Ponieważ wchodzące w grę zagadnienia wydawały się zbyt abstrakcyjne i zbyt historyczne, ponieważ wymagały długich badań bez bezpośrednio dostrzegalnego związku z aktualnością — wydano sąd o ich bezużyteczności.

Na tym przykładzie widać, czym grozi unikanie podjęcia wielkich zagadnień metodologicznych. Dogmatyzm i schematyzm, będąc same przejawem abstrakcji, prześcigają się w udawanej pogardzie dla abstrakcji. Ich wyznawcy zapominają po prostu, że nie istnieje poznanie bez abstrakcji (bez ruchu umysłu, wiodącego od bezpośrednich doznań do abstrakcji i od abstrakcji ku konkretnym zjawiskom). Ponadto dogmatyzm i schematyzm nigdy nie przestały uważać się za wyraz „myśli żywej" i związanej z życiem, gdyż starały się podporządkować badania naukowe czy filozoficzne wymaganiom (niezwykle często pozornym) bezpośredniej aktualności. To wszystko sprowadzało filozofię i naukę bądź do filozofującego dziennikarstwa, bądź do ideologicznej wulgaryzacji, uprawianej pod pretekstem służby „klasowej walce" i powiązania z „konkretną rzeczywistością".

A jednak na krótkiej przestrzeni lat 1945—1947 panował wśród marksistów całkiem inny duch. Impuls, nadany myśli marksistowskiej przez działalność organizacji odwołujących się otwarcie do doktryny (chodzi tu przede wszystkim o wydawnictwa, publikacje, kulturalne organizacje KPF), okazał się dość zadowalający. Marksistowskich intelektualistów nawoływano przede wszystkim do pracy, do działalności produkcyjnej w ich własnej dziedzinie. Nie brak dowodów, że już wtedy dążono do ograniczenia ich w obrębie specjalności, do odciągnięcia ich od badań, mających niepewny wydźwięk

polityczny (na przykład niektóre tematy historyczne) lub do poddania ich surowej kontroli, jeśli już zabrnęli w te strony. Istniała już wówczas tendencja do nieufności wobec dociekań filozoficznych i do rezerwowania badań w tej dziedzinie dla partii jako takiej — i to w sytuacji całkowitego ich braku. A jednak wtedy nie proponowano nikomu — a jeśli, to bardzo dyskretnie — zgody na prefabrykowane wyniki. Brano wtedy w obronę — czasami w sposób przesadny — tradycje i właściwości duchowe w narodowej kulturze. Nie czyniono wtedy nikomu wyrzutów, że spontanicznie nasiąkł duchem kartezjańskim lub tradycjami francuskiego socjalizmu. Zdawało się wtedy, że wolność wyrazu w ramach szeroko pojętego dialektycznego materializmu, otwartego na wyniki nowych badań, wolność powiązana z działaniem w obronie zasadniczych interesów klasy robotniczej, stała się już niezmiennym składnikiem ruchu, niewyzbywalną częścią narodowej tradycji. Powszechnie również sądzono, że między dziełem rewolucji burżuazyjno-demokratycznej a socjalizmem nie będzie przepaści. Żywiono nadzieję, że ta względna ciągłość (przebiegająca nie bez gwałtownych wydarzeń, lecz bez zerwania z tradycją) określać będzie francuską drogę do socjalizmu. Jeśli nawet brak było oficjalnych wypowiedzi, myśl ta *implicite* tkwiła głęboko w umysłach.

Wtedy właśnie ukazało się kilka prac, otwierających nowe dziedziny badań przed myślą francuską, a w szczególności przed francuskim marksizmem.[1] Zaczęto również inne prace, które nie ujrzały dziennego światła. Wydane wówczas książki z pewnością nie były bez zarzutu. Ich krytyka, uprawiana w owym krótkim okresie w duchu przyjacielskiej serdeczności, podkreślała raczej ich walory niż braki. Był to czas przyjaznego dialogu marksistów z nie-marksistami.

I nagle w latach 1948—49 nadeszło niezwykle brutalne zerwanie. Zmiana klimatu była tak gwałtowna, że ci, którzy ją przeżyli, do dziś dnia nie mogą pojąć, jak ją znieśli. Nie jest naszym zadaniem ocena politycznej teorii dwu obozów jak i analizy światowej sytuacji, leżącej u jej podstaw. Możemy jednak przypomnieć, że nawet na terenie polityki wysnuto z niej najskrajniejsze konsekwencje, które doprowadziły do kampanii przeciw neutralistom, odrzuconym do wrogiego obozu, i do gwałtownych ataków na Tito i Jugosłowian, uznanych nie tylko za wrogów, lecz za najgorszych wrogów. Podobny polityczny aksjomat przeniesiono bez żadnych zastrzeżeń w dziedzinę ideologii i kultury. Tak określony żdanowizm narzucono we Francji z bezprzykładną brutalnością. Trudno dziś nie sądzić, że na rzeczywistą sytuację nasunięto w ten sposób szereg ostrych i przejaskrawionych haseł, które, pod pretekstem wyjaśnienia rzeczywistego położenia, służyły jego rozjątrzeniu.

Niemal z dnia na dzień przyjęto założenie, że każdą ideę, każde dzieło, każdego twórcę należy sklasyfikować bądź wśród wrogów, bądź wśród przyjaciół. Tej rygorystycznej klasyfikacji przyświecała z niewzruszoną logiką

[1] A mianowicie: *Materializm dialektyczny i nauki matematyczne* — Gastona Casanovy; *Karol Marks i myśl współczesna* — Augusta Cornu; *Francuskie źródła naukowego socjalizmu* — Rogera Garaudy; *Logika formalna, logika dialektyczna* — Henri Lefebvre'a; *Święta rodzina egzystencjalizmu* — Henri Mougina itd...

idea absolutnego podziału. Jako zasadę przyjęto „wszystko albo nic". Wynikało stąd niezbicie, że ludzie uważający się za bliskich marksizmu, szukający kontaktu i dialogu, byli właśnie najniebezpieczniejszymi, najgorszymi przeciwnikami: najpełniejszymi insynuacji, hipokryzji i najbardziej zagrażającymi demoralizacją i rozkładem. Im właśnie należało przeciwstawić najtwardsze uderzenia krytyki.

Również niemal z dnia na dzień naukę i filozofię radziecką uznano za twory bezwarunkowo wyższe. Promowano je do rangi prototypów, wzorcowych modeli dla wszystkich dziedzin życia. Tak że odtąd główne zadanie polegało na naśladownictwie i cytowaniu, obok publicysty prowadzącego aktualne polemiki tłumacz stał się drugą wybitną postacią.

W przeciwieństwie do łaskawości otaczającej tłumacza — badacza ścigało podejrzenie, że sądzi, iż w Związku Radzieckim nie rozwiązano jeszcze wszystkich zagadnień, lub że zamierza zająć się zagadnieniami, których tam nie badano. Stalin ogłoszony został nie tylko pierwszym myślicielem i filozofem naszego czasu, lecz filozofem jedynym i koryfeuszem nauki, myśli, filozofii. To, co pozostawało do zrobienia, to jedynie komentowanie Stalina i rozwijanie okruch po okruchu niewyczerpanych bogactw, zawartych w najmniejszym jego zdaniu. Podstawowym zagadnieniem stało się zagadnienie sformułowania treści istniejących już wypowiedzi; z niepokojącą uwagą nachylano się nad „sformułowaniami". Poczęto brnąć w stronę scholastyki i bizantynizmu, co było tym śmieszniejsze, że marksiści okrzykiwali się stronnikami nowości, życia i śmiałości myśli (rozjaśniające doświadczenie: pewno nie pierwszy raz w historii zdarzało się tak, że scholastyka głosiła swą nowość i narzucała się jako rzeczniczka nowości). Doszło do tego, że poddano w wątpliwość potrzebę publikowania i studiowania jakichkolwiek dzieł teoretycznych poza dziełami Stalina. Historia WKP(b) stała się rodzajem brewiarza, codziennym pokarmem każdego dobrego komunisty, wyuczonym na pamięć przez najgorętsze serca.

Teoria dwu obozów doprowadziła również w filozofii i historii filozofii do podjęcia z powrotem tematu, który zdradzał już tendencje do sklerozy: mowa o walce idealizmu z materializmem. Stało się odtąd rzeczą zrozumiałą, że można i trzeba było na każdą osobę i na wszelką ideę naklejać bądź materialistyczną, bądź idealistyczną etykietkę.

Sztywna klasyfikacja rozciągnęła się na całą historię. Obowiązek marksisty-historyka filozofii polegał na przykład na wykazaniu, że Kartezjusz był materialistą; lub — odwracając zagadnienie przy zachowaniu jego istoty — na wyjaśnieniu, dlaczego ten sam Kartezjusz nie doszedł do materializmu i ugrzązł w idealistycznym bagnie.

Celem historii filozofii było ilustrowanie konfliktu dwu filozoficznych obozów, konfliktu niezmiernie jasnego i wyraźnego, związanego z walką klas, równie świadomą i wyraźną. W tym wydaniu historia filozofii powinna była upodobnić się do sprawozdania z meczu: zawierać przedstawienie ekip, pochwałę dobrych graczy, wyliczenie strzelonych bramek i opis końcowego zwycięstwa odniesionego przez materializm niezrównanym stosunkiem bramek. Znikały wszelkie cienie, wszelkie przejścia, wszelki złożony, wiodący przez sprzeczności rozwój ludzkiego poznania. Znikał wkład idealizmu

w opracowanie pojęć i kategorii filozofii. Przeszłość ukazywała się w pełni w świetle teraźniejszości prostej, jasnej i oczywistej.

W świetle tych poglądów idealizm nie był i nigdy być nie mógł niczym innym, jak tylko świadomym, reakcyjnym kłamstwem. Nigdy nie miał żadnych realnych korzeni ani w rozwoju świadomości, ani w rozwoju społecznym. Nigdy nie przejawiał w jakiejkolwiek dziedzinie najmniejszego śladu płodności. Dawał się sprowadzić do rzędu klasowych kłamstw, broniących interesów klas panujących i rozwiewających się jak dym przed atakiem marksizmu i proletariatu.

Za jednym zamachem uzależniono całość filozofii i jej historię od tych definicji i klasyfikacji. Cóż to jest filozofia? Klasowy oręż, ideologia w służbie — jeśli chodzi o przeszłość — klas panujących. Taka sobie dymna zasłona. Tylko materializm mógł odegrać zarówno w przeszłości jak w teraźniejszości rolę pozytywną, rozjaśniającą. A materializm polega po prostu na widzeniu rzeczy takimi, jakimi one właśnie są. Filozofia tradycyjna załamuje się po powstaniu Marksowskiego materializmu. A więc znika właściwie wszelka filozofia. Jeśli jej historia sprowadza się do historii błędów i klasowych oszustw, to cóż z niej mogło pozostać? Filozofia stawała się w ten sposób sprawą podejrzaną. Na filozofa nawet wtedy, gdy mienił się marksistą — a może właśnie wtedy — spoglądano jak na komunistę obarczonego wahaniem, stawiającego kłopotliwe pytania, zachowującego idealistyczne złudzenia — a przede wszystkim zabobonny szacunek dla filozoficznej przeszłości — i dążącego do zaszczepienia swej postawy innym. Cóż więc mogło zostać z filozofii? Teoria poznania i teoria dialektyki zawarte były w dziełach Stalina w formie skończonej i doskonałej. Stanowczo filozof stawał się czymś niebezpiecznym, jeśli nie podporządkowywał się bezpośredniej akcji politycznej jako zwykły dziennikarz i prapagandysta.

Teoria dwóch obozów, rozciągnięta na historię, doprowadziła więc do szczególnych, godnych pożałowania skutków. Wszędzie zjawiły się wraz z nią absolutne rozłamy. Nie oszczędziła również samej historii marksizmu. Dzięki niej marksizm oderwany został brutalnie od swych źródeł, swych początków, od samego procesu swego powstania. Hegel? Wyrzucono go na „śmietnik historii". I wraz z nim znaleźli się tam francuscy socjaliści i angielscy ekonomiści. Zbyt dobrze znamy słynne określenie heglizmu jako filozofii reakcji niemieckiej z początku XIX wieku, stanowiącej ideologiczną broń przeciw francuskiej rewolucji. Trzeba więc było w samym procesie kształtowania się marksizmu, w życiu Marksa i Engelsa, wyznaczyć rozstrzygającą datę: datę, p r z e d którą marksizm jeszcze nie istniał, p o której doktryna jaśniała pełnym blaskiem. Rozpoczęły się więc dyskusje nad ową datą — dla jednych wyznaczał ją *Kapitał*, dla drugich *Manifest*, dla innych jeszcze *Niemiecka ideologia*. W ten sposób również scholastycy i bizantyjczycy toczyli głębokie dyskusje i prowadzili spory. Nie spostrzegali, że łączy ich wszystkich wspólny postulat, nadający ich myśli piętno pedanterii i scholastyki. Jeśli marksizm obowiązywał od określonej daty — pojawił się nagle pewnego dnia — to wszystko, co zostało powiedziane i napisane przedtem, nawet przez samego Marksa, również wpadało do „śmietnika historii". Łatwo sobie wyobrazić, ile ucierpiały na tym dzieła młodego Marksa. Nawet ci,

którzy je zupełnie odrzucali, jako splamione heglizmem, nie przestawali głosić chwały Stalina i Żdanowa za to, że potrafili oni ukazać na koniec zasadniczą oryginalność i absolutną nowość marksizmu.

Teoria dwóch obozów przyniosła również bogaty plon w aktualnej walce ideologicznej, w dziedzinie kultury. Tu przybrała postać tak absurdalną, że dziś jeszcze ogarnia wstyd, gdy się o tym mówi, wstyd, że nie zdobyliśmy się na inny protest niż uparte milczenie podczas kampanii na cześć tego absurdu. Ale ileż absurdów, ile rzeczywistych działań i złudnych idei zwalczali w tamtym czasie jedynie poprzez uparte milczenie ci, którzy z jednej strony nie chcieli stać się wspólnikami, z drugiej chcieli zachować wierność rewolucji, marksizmowi, samym sobie. Wyrzucano im właśnie to milczenie. Usiłowano — ze szczególną wprawą w roli kierowników sumień — wywołać w nich niepewność i poczucie grzechu. Domagano się od nich jeszcze jednego przezwyciężenia siebie samych, akceptacji i zabrania głosu.

Konsekwencje tej przykrej epoki dają o sobie znać do dziś dnia. Jeszcze raz rzućmy na to okiem. Zaczęto wówczas propagować we Francji sławetną teorię n a u k i p r o l e t a r i a c k i e j, przeciwstawiającej się zasadniczo n a u c e m i e s z c z a ń s k i e j. Teoria ta wyrządziła w dziedzinie nauki i filozofii nieopisane szkody. Jakie były podstawy owej proletariackiej nauki? Jej oparciem było kilka cytat ze Stalina, z Łysenki i radzieckich pawłowistów. Zakres nauki mieszczańskiej obejmował m. in. Einsteina i teorię względności, fizykę atomową i jądrową wraz z zagadnieniem indeterminizmu. Ponieważ Einstein wypowiadał się na rzecz pewnej odmiany idealizmu, ponieważ głosił, że w pewnym sensie jest uczniem Macha, podejrzliwość rozciągała się na całą fizykę. Ponieważ zaś teoria kwantów dotyczyła zagadnienia determinizmu, dążono do jej całkowitego potępienia. Z najdoskonalszym spokojem wylewano dziecko wzraz z kąpielą. Zamiast wskazać na wewnętrzne sprzeczności między nauką a filozoficzną ideologią, czyniono stop z nauki — rozpatrywanej jako część nadbudowy — ideologii i teorii poznania, aby tego typu logiczne konstrukcje przedstawiać w całości bądź do przyjęcia, bądź do odrzucenia.

Każdy dziś wie, że na tej drodze doszło do tak przeraźliwych skutków, że w końcu wkroczyć musiał sam Stalin. Tak więc, i to kilkakrotnie, Stalin zwalczać musiał niektóre skutki i wyniki postaw, które sam zajmował lub spowodował; a to nie upraszcza bynajmniej historii i bilansu tego trudnego okresu. Teoria proletariackiej nauki, po spustoszeniu pola teoretycznych dociekań, została więc pewnego pięknego ranka porzucona. Nie uczyniono tego otwarcie. Pojawiło się po prostu kilka zagadkowych zwrotów, których sens przeznaczony był wyłącznie dla wtajemniczonych. Nigdy nie przeprowadzono w związku z całą tą sprawą pogłębionej samokrytyki, która by pomogła wydobyć założenia i wnioski tej fatalnej teorii. Uznano ją za zlikwidowaną i umyto ręce. Na nieszczęście w tej dziedzinie akty magiczne nie mają żadnego znaczenia. Skutki fałszywego stanowiska zdążyły już stać się faktami pełnymi wagi i nie przestały wywierać swego nieodwracalnego wpływu.

Zbadajmy pokrótce odległe i głębokie skutki teorii dwóch obozów. Uzasadniła ona brutalne wtargnięcie w dziedziny nauki i filozofii interwencji dyktowanej względami określonej i przejściowej koniunktury politycznej i jej

politycznym horyzontem. Podkreślamy, że nie mamy zamiaru podawać w wątpliwość charakteru marksizmu — jako prądu, którego istotą jest zajmowanie stanowiska i to stanowiska partii; nie wątpimy w konieczność właściwej dyscypliny. Podajemy w wątpliwość brutalny, samodzierżawny, niedemokratyczny charakter tej dyscypliny, jak również brutalne upraszczanie teoretycznych zagadnień w imię partyjnej postawy.

Spróbujmy pokrótce ustalić ogólny bilans strat. Spróbujmy również wskazać na rzeczywiste korzenie tego wielopostaciowego zjawiska, jakim jest dogmatyzm; powtarzamy — r z e c z y w i s t e korzenie. Gdyż dogmatyzm celuje w przebieraniu się, w ukazywaniu korzeni pozornych. Potrafi nawet organizować przeciw sobie walkę w ten sposób, aby uratować istotę dogmatyzmu wraz z dogmatykami. Potrafi organizować dyskusje i powierzchowne samokrytyki, które nigdy nie sięgają sedna spraw.

Spisując ten bilans pozostawimy na boku subiektywne, osobiste dramaty: prace, zahamowane ostatecznie lub na pewien czas, ludzi zrażonych lub złamanych, zbyt szybko przekonanych o swych „błędach" lub, przeciwnie, nieustannie zbuntowanych przeciwko dekretom, narzucającym im z góry „prawdę" nie do przyjęcia. Są to tematy powieściowe, które pewnego dnia zostaną z pewnością podjęte, skoro tylko rewolucyjni pisarze porzucą naprawdę prefabrykowane schematy pozytywnego bohatera i zawsze pozytywnego bilansu.

A więc po pierwsze teoria dwu obozów zagroziła, jeśli nie załamała, rzeczywistą, spojoną z żywym życiem myśl dialektyczną. Zastąpiła ona dialektykę (pojmowaną jako metoda analizy i poruszania się myśli wśród uchwyconych i zrozumianych sprzeczności) przez rygorystyczną, niezachwianą logikę. Mówiliśmy już, że w tym ujęciu nikną z historii i z teraźniejszości wszelkie zjawiska pośrednie, wszelkie stopniowania, przejścia i względne ciągłości. Wszędzie, we wszelkich dziedzinach powstają na mocy papieskiego dekretu przecięcia, rozdziały i absolutne rozłamy. We wszystkich sprawach zapada sąd na zasadzie dylematu: „Wszystko albo nic. Albo to, albo tamto". Następuje w ten sposób powrót do pewnego typu tradycyjnej metafizyki, a raczej moralności: z jednej strony mamy dobro, prawdę i piękno — z drugiej zło, kłamstwo i brzydotę. Zdolność dialektycznej analizy gwałtownie zanika. Ten upadek myśli miał w sobie, wskutek swej szybkości, coś przerażającego. Tym bardziej że w celu podtrzymania absolutnych twierdzeń i pryncypialnych dylematów mobilizowano zapał moralny i zastępowano nim z powodzeniem rzeczywistą dialektykę, uznaną za rzecz podejrzaną. Była to więc epoka, w której moralistyka i logika grały pierwsze skrzypce — i w której jednocześnie odrzucano z udanym wstrętem metafizykę, moralność, tradycyjną logikę w stronę sławnego „śmietnika historii".

Zewnętrzny schemat, narzucony z zewnątrz — z niby politycznych racji — na zainteresowania naukowe i estetyczne, wyznaczać miał postawy i stanowiska. Teoria zewnętrzności marksizmu wobec spontanicznego ruchu przekształcała się drogą pomysłowego przestawienia pojęć w teorię zewnętrzności apriorycznej postawy politycznej wobec żywych marksistów. Ten stosunek obowiązywał poza wszelką konkretną analizą sytuacji i problemów, z całą ich złożonością, wzajemnymi zazębieniami i rzeczywistą treścią. Wy-

starczyło zaaplikować schemat, aby logicznie wyprowadzić z niego wszelkie wnioski dotyczące jakiegoś zagadnienia, wszelkie stanowiska i bojowe postawy. Owe zastosowania obowiązywać miały jako normy moralne wobec klasy robotniczej, marksizmu czy partii. Ten, który się z nich nie wywiązywał lub im się przeciwstawiał, ściągał na siebie zniesławiające oceny zarówno moralne, jak intelektualne i polityczne. Narzucony schemat polityczny przekształcał się w praktyce w moralizatorską maksymę. Tylko zapał różnił jednych ludzi od drugich. Wraz z zanikiem konkretnej analizy zanikł jednocześnie talent i charakter jako cechy wyróżniające poszczególne jednostki. Kryterium polityczne stało się w istocie rzeczy kryterium moralnym — jedyną miarą były pojęcia poświęcenia i ofiary. Świadectwem partyjnej wierności stała się umiejętność wyrzekania się walorów intelektu, szczególnych walorów poznawczych, cechujących człowieka. Moralizatorski subiektywizm wyparł więc zarówno kryteria, właściwe czynności obiektywnego poznania, jak i element indywidualnego subiektywizmu, niezbędny w twórczości filozofa, uczonego czy artysty. Fikcyjna wspólnota arbitralnej moralności wkroczyła stopniowo na miejsce żywej wspólnoty poznania i działania.

Wróciliśmy w ten sposób (będziemy to niestrudzenie podkreślać) na pozycje etyki przedmarksowskiej, a nawet przedheglowskiej. Aby się temu oprzeć, trzeba było tym więcej odwagi, że było się narażonym na potępienie moralne ze strony ludzi, których szacunku nie przestawało się cenić. Wobec przeniesienia wszelkich zagadnień na teren pozaintelektualny, mylny teren moralności i moralizmu, wierności i ofiary — jasność rozumu stała się rzeczą zbędną. Koroną tej budowy był „kult jednostki", zbudowany nad przerażającym upadkiem myśli. Był jego uświęceniem, skutkiem i przyczyną.

Coraz ostrzejsze polemiki zastępowały miejsce zarówno pracy twórczej jak i dialogu, a obelga stawała się najcenniejszym z argumentów. Polemiści tworzyli hierarchię, zależnie od swych zdolności w wynajdywaniu obelg, stąd gwałtowny spadek poziomu intelektualnego i moralnego publikacji. Pogłębione, dojrzałe, poważne prace znikły na rzecz okolicznościowych artykułów, napisanych naprędce tonem udanej połajanki i udanego czystego sumienia. Wyobrażano sobie, że ton naciągniętych twierdzeń i obraźliwe epitety *„ad hominem"* rozwieją przeciwnika jak dym. I dziwiono się, i oburzano, gdy nic z tego nie wychodziło. Klasowy przeciwnik był na tyle zuchwały i przejawiał żywotność tak absurdalną, że bynajmniej nie rozlatywał się pod wymierzonymi w niego ciosami. Udawano lub nie chciano widzieć, że uderzenia padają w próżnię.

Normalny subiektywizm myślącego człowieka ustąpił więc miejsca podwójnemu lub potrójnemu sztucznemu subiektywizmowi — subiektywizmowi moralnemu, subiektywizmowi klasy, subiektywizmowi partii. Zależnie od koniunktury każdy z nich był parawanem i uzasadnieniem dla innego. Ten wielostronny subiektywizm ukrywał się z kolei pod pozorem politycznego stanowiska, wyznaczonego rzekomo obiektywną sytuacją. A przecież był on jedynie narośla, pasożytem, pozornie tylko powiązanym z rzeczywistymi przyczynami politycznej postawy, na przykład z rzeczywistym niebezpieczeń-

stwem wojny. Tym niemniej ta pokrywa politycznej obiektywności pozwalała wytykać wszelkim wahaniom, wszelkim zastrzeżeniom ich subiektywny charakter, gdy tymczasem sama wprowadzała inny subiektywizm, znacznie niebezpieczniejszy, bo niby uzasadniony. Stąd diabelskie zmącenie, wiodące do zniweczenia siły analitycznego myślenia i reguł poznania.

Bezwarunkowe podporządkowanie myśli wymogom polityki zagranicznej określonej przez Stalina oddziaływało więc na same podstawy poznania i filozofii (o ile te pojęcia zachowywały jeszcze jakieś znaczenie). Praca badawcza, pogłębiająca poznanie obiektywnej rzeczywistości, została wyparta, przytłoczona, okaleczona przez urzędową ideologię, przystosowaną do potrzeb propagandy. Myśl marksistowska, zostawszy ideologią państwową, i to ideologią państwa określonego, przekształciła się w narzędzie politycznej reklamy i jej zadaniem stało się wychwalanie osiągnięć i ukrywanie niepowodzeń. Racja stanu i urzędowe kłamstwa sprawowały nadrzędną władzę nad nauką, wykorzystywały ją i przy jej pomocy uzasadniały swoje istnienie.

To jeszcze nie wszystko. Określona przez nas postawa dogmatyczna popadała w nierozwiązalne sprzeczności:

P i e r w s z a s e r i a s p r z e c z n o ś c i. Dogmatyzm ten był do głębi fałszywy. Po pierwsze choćby dlatego, że n i e b y ł n a w e t dogmatyzmem, miał tylko jego pozory. Pusty, o suchej powłoczce — nie miał żadnej treści. Polegał głównie na metodzie kierowania i narzucania — od zewnątrz do wewnątrz takiej lub innej myśli. Mógł więc narzucić wszystko jedno co, wszystko jedno gdzie i wszystko jedno kiedy. Zmieniał się z grą okoliczności, narzucał bądź to „punkt widzenia narodu", bądź to „punkt widzenia klasy". Zarówno jego sekciarstwo jak i dogmatyzm były kwestią formy. Skrywały one pod złudnie sztywną pokrywą wahania, fluktuacje, chwiejność — jednym słowem zwykły oportunizm.

Właściwa tej postawie sprzeczność między dogmatyzmem a nie-dogmatyzmem miała znaleźć złudne rozwiązanie w postaci nowego kuglarstwa. Ultra-dogmatyzm nie wiązał się z żadnym dogmatem, krytykował wszelki dogmatyzm, lecz zachowywał sobie prawo narzucenia dowolnego dogmatu, zależnie od okoliczności. Umiał znakomicie organizować, a nawet rytualizować formalne dyskusje, przewidziane dla doprowadzenia wahających się na ustalone uprzednio i zresztą zmienne pozycje. Zasadniczy subiektywizm przybierał postać „ultrasubiektywizmu", aby łatwiej udzielić pozoru obiektywności odgórnym rozstrzygnięciom kierowniczej jednostki.

D r u g a s e r i a s p r z e c z n o ś c i. Odcięcie marksizmu od jego źródeł, określenie go jako absolutnego i radykalnie nowego wyniku historii, sformułowanie jego zasadniczej oryginalności doprowadziło do odrzucenia poprzedzającej go myśli. „Śmietniki historii" napełniały się w ten sposób po brzegi. I to wieloma skarbami: tkwiły tam kulturalne tradycje narodów, dzieła przedmarksowskich myślicieli — Kartezjusz i Pascal we Francji, Hegel w Niemczech itd. itd. Od czasu do czasu trzeba było wyciągnąć i otrzepać kogoś, wrzuconego zbyt głęboko. Z każdym dniem narastały w ten sposób sprzeczności — między dawniejszym a nowym, między prekursorami marksizmu a marksizmem, między dorobkiem kultury a socjalistyczną re-

wolucją. „Nowe" wymykało się podobno sprzecznościom; w istocie wpadało natychmiast we władzę sprzeczności stwarzanych przez metafizyczną teorię, przedstawiającą zjawiska nowe jako nowe absolutnie.

Pojawiała się w ten sposób t r z e c i a s e r i a s p r z e c z n o ś c i. Jak więc przy tych założeniach wytłumaczyć sam marksizm, jego pojawienie się w historii? Nie mógł przecież pochodzić z pracy czystego umysłu, jakby to chętnie orzekli przedmarksowscy historycy idei. Skąd więc się wziął? Z głowy Marksa czy Engelsa? Był więc nadbudową, ale jakiego społeczeństwa? Społeczeństwa mieszczańskiego? Czy też wyrazem klasy robotniczej i jej interesów? Ale wtedy po co te subtelne i głębokie badania o „teologicznej" wprost subtelności, jak mawiał sam Marks o swych pracach nad wartością wymienną? I po cóż owo wprowadzanie do walki klas tez uformowanych przez intelektualistów pochodzących z mieszczaństwa?

Ponieważ pytań tych nie można było pozostawić bez odpowiedzi, przestano je stawiać. Nie patrzono życzliwym okiem na tych, którzy je stawiali. Usiłowano, nie szczędząc starań, określić marksizm poprzez pragnienie służenia klasie robotniczej. Stawiano przez to raz jeszcze subiektywizm i kryteria etyczno-polityczne na miejsce nauki i obiektywności. Moralistyka zastępuje krytyczną analizę pojęć.

A przecież to nie koniec niedyskretnych pytań. Czy marksizm podlega swym własnym kategoriom i pojęciom? Jeśli tak, to powinien r o z w i j a ć s i ę, s t a w a ć, przekształcać się poprzez walkę przeciwieństw. Gdzież te sprzeczności? Czy czasami nie wyrażają ich owe dogmatyczne lub przeddogmatyczne postawy? Jeśli zaś nie, jaki jest stosunek doktryny i jej własnych kategorii? W jaki sposób marksizm jako gotowy twór uzyskuje niezależność od marksizmu jako metody? Jaki świat gwarantuje mu to bezpieczeństwo?

Dochodzimy do c z w a r t e j s e r i i s p r z e c z n o ś c i. Sfera państwa wraz ze Stalinem jako przywódcą i partią pojętą jako organizm państwowego typu wyniesiona zostaje do godności jedynego kryterium prawdy. Staje się przez to odpowiednikiem heglowskiej Idei, jest celem, kresem i sensem historii, unoszącym się władczo, bez narażania się na wewnętrzną sprzeczność, nad historycznym przebiegiem walk i sprzecznych tendencji."

Stając się absolutystyczną filozofią państwa, państwową ideologią, marksizm spłaszczył się do wymiarów heglizmu. I, o ironio, właśnie w czasie, w którym zsyłał heglizm na śmietnik historii. Marksizm zatracał, przyjmując tę postać, niezmiernie istotną cechę: krytykę historii, krytykę państwa. To pomniejszenie marksizmu wiąże się historycznie z zasadniczymi tezami, ogłoszonymi przez Stalina u początków jego politycznej kariery, a mianowicie z tezami o o p ó ź n i a n i u s i ę ś w i a d o m o ś c i. Jeśli wszelka świadomość opóźnia się, nauka i działanie muszą być narzucone z zewnątrz. Jeśli wszelkie świadomości jednostkowe opóźniają się, prawda nadchodzić musi z jakiejś sfery wyższej, wykraczającej poza jednostki: jest to sfera państwa, wyposażona w przywilej przewidywania, władzy i wiedzy. Czy wygłaszając tę tezę w *Anarchizmie i socjalizmie* Stalin wiedział, że podejmuje teorię Hegla? Czy wiedział, że u Hegla świadomość postępuje za rzeczywistością i jak sowa Minerwy budzi się dopiero o zmierzchu? Zapewne nie wiedział, ale to nie zmienia niczego.

P i ą t a s e r i a s p r z e c z n o ś c i. Odrzucając dotychczasowy dorobek trzeba było również odrzucić metodologie dotychczasowe na rzecz metodologii marksistowskiej (tej, która bądź spadła z nieba, bądź w niewytłumaczony sposób z proletariackiej ziemi wskoczyła pewnego pięknego dnia do głowy Marksa). Oczywiście mowa tu o logice, starej formalnej logice, odwiecznej sojuszniczce metafizyki i narzędziu ideologicznym klas panujących w społeczeństwie niewolniczym, feudalnym a nawet mieszczańskim.

A może lepiej zachować logikę? Jednak trzeba ją zachować, bo inaczej aktywiści zaczną się plątać i wygłaszać niezbyt składne przemowy pod pretekstem, że tak uczy dialektyka (co niechybnie zdarzało się niejeden raz). Trzeba więc zachować logikę dla celów pedagogicznych Ale to znowu nie pasowało do ogólnej teorii nieprzydatności „starego" i tez o nadbudowie ideologicznej, pełniącej rolę narzędzia panujących klas...

Może więc wyrzucić starą logikę w całości? To nie przejdzie bez trudu w czasie niezachwianego funkcjonowania systemu opartego na nieugiętej rzekomo logice. A oprócz tego trzeba czymś zastąpić tę starą logikę. To znów zmuszało do zbudowania „logiki proletariackiej" lub „socjalistycznej". Jedni mieszali tę nową logikę z dialektyką, inni usiłowali je rozróżnić. Wszystkie te rozwiązania były wątpliwe i niebezpieczne z praktycznego i pedagogicznego punktu widzenia. Pozostawało jedno: doskonalenie zarówno logicznego jak pojęciowego aparatu ludzkiego poznania. Zadanie czeka do dziś.

Pójdźmy jeszcze dalej, spróbujmy ukazać inne jeszcze korzenie dogmatyzmu i jego wewnętrznych sprzeczności.

Jeśli ktoś bada uważnie dzieło Marksa, zostaje uderzony brakiem specjalnych prac, poświęconych teorii poznania lub metodologii r o z p a t r y w a n e j w o d o s o b n i e n i u.

Dość powszechnie przypisuje się ten brak po prostu brakowi czasu. Marks nigdy nie zdołał zrealizować swojego zamiaru, nie zdołał streścić na kilkudziesięciu stronach swej metodologii, swej koncepcji świata i dialektyki. Argumentacja ta, nie będąc w pełni fałszywa, nie wytrzymuje egzaminu. Jeśliby Marks przywiązywał kapitalną wagę do takiego wykładu, jeśliby wykład taki wydawał mu się nieodzowny w jego własnej pracy, czy naprawdę nie mógłby znaleźć koniecznego czasu?

A przecież Marks określił jasno swe metodologiczne zasady. Uczynił to we *Wstępie do krytyki ekonomii politycznej* i w przedmowie do *Kapitału*, gdzie tekst, o który nam chodzi, sąsiaduje z powtarzanym bez końca fragmentem o „odwróceniu" heglowskiej dialektyki.

Marks określa swój tok badania jako intelektualne przyswojenie pewnej „materii", pewnej historycznie danej treści. Należy zanalizować jej rozwój i przedstawić go w związku z ruchem większej całości.

We *Wstępie* pokazuje, jaka „materia" jest przedmiotem ekonomicznej i społecznej analizy. Przedmiot ów — to określona ludność w określonym kraju. Analiza stwierdza, że przedmiot ten ujęty zostanie w sposób abstrakcyjny, jeśli pozostawi się na boku klasy, z których składa się ludność. Ale z kolei klasy stają się pustymi słowami, jeśli badanie nie sięgnie do głębiej

leżących stosunków i elementów: wymiany i podziału pracy, ceny, wartości, pieniądza, pracy najemnej, kapitału itd.

Ruch dialektyczny zostaje w tym podstawowym tekście określony zawsze jako ruch pewnej t r e ś c i, którą analiza osiąga w jej składowych częściach, odtwarzając później i syntetycznie przedstawiając całość przebiegu. Analiza posługuje się w swej pracy wypróbowanymi narzędziami, które przyswaja sobie jednostkowa myśl — p o j ę c i e m, naukową abstrakcją, kategorią (w wypadku ekonomii politycznej — kategorią ekonomiczną). Marks postępuje naprzód poprzez krytyczne pogłębienie pojęć i kategorii odziedziczonych po swych poprzednikach, dokonywane w związku z całością społeczeństwa rozpatrywanego w ruchu.

Odwrócić, postawić na głowie dialektykę Hegla — czy te słynne zwroty nie oznaczają czasami, że marksizm — odwrotnie niż heglizm — nie ufa dialektyce oderwanej, rozwijanej niezależnie od konkretnej treści? Czy nie oznaczają, że nie istnieje dialektyka „sama w sobie", lecz, że istnieje konkretnie, w rozwoju pewnych treści?

Marks otrzymuje w spadku po swych poprzednikach pewną liczbę kategorii i podstawowych pojęć. Są to pojęcia e k o n o m i c z n e, jak produkcja, praca społeczna, wartość, dochód; pojęcia h i s t o r y c z n e i s o c j o l o g i c z n e, jak naród i klasa; pojęcia f i l o z o f i c z n e, jak alienacja, „stawanie się", sprzeczność, idea; pojęcia p o l i t y c z n e — jak państwo... Marks rozpatruje tę pojęcia jako obiektywny wyraz stosunków społeczeństwa mieszczańskiego, to znaczy wyraz ogólnego rozwoju formacji ekonomiczno-społecznej w pewnej fazie tego rozwoju.

Marks nie oddziela pojęć od ich rzeczywistej, dialektycznej i historycznej treści... Dokonuje k r y t y c z n e g o i c h p o g ł ę b i e n i a, w zależności od ich treści i od treści społeczeństwa w określonym historycznym momencie. A więc w zależności od walki klas, istnienia proletariatu, jego działalności i znaczenia tej działalności w procesie rozwoju społeczeństwa mieszczańskiego i w ogóle w społecznym rozwoju. Właściwa „gnoseologia" Marksa mieści się na kilku stronach. Mianowicie w krótkich, lecz głębokich i nieco zagadkowych „tezach o Feuerbachu", których rzeczywistego sensu nie szukało nazbyt wielu ludzi. Na przykład — teza XI bynajmniej nie mówi, że idealizm jest interpretacją rzeczywistości, gdy tymczasem materializm nią nie jest. Wprost przeciwnie, teza ta twierdzi, że mamy czy raczej mieliśmy do czynienia z dwiema filozoficznymi interpretacjami świata. Lenin napisze: z p o s t u l a t a m i. Praktyczne przekształcenie świata nie usuwa interpretacji. Poddaje je sprawdzianowi praktyki. To wszystko. W próbie tej idealizm polegnie, materializm ulegnie przeobrażeniu (tezy VIII i X). Błędem starego materializmu było rozpatrywanie przedmiotu bez związku z praktyką, nie jako treści ludzkiego, zmysłowego działania, nie s u b i e k t y w n i e (teza I). I dlatego właśnie, w czasie długiego historycznego, okresu, stroną czynną człowieka interesował się i opisywał ją idealizm, który znowu — i tu sprzeczność — nie zna i znać nie może rzeczywistej i zmysłowej ludzkiej działalności.

Tezy o Feuerbachu nie rozważają zagadnień gnoseologii w oderwaniu od jej określonej historycznej treści.

A przecież od czasów Marksa marksiści — i to najśmielsi, najbardziej bojowi — poświęcali się głównie rozwijaniu gnoseologii.

Musimy uważać, że nie brakło po temu poważnych historycznych przyczyn. Marksizm mieści się w swych kategoriach. Jego rozwój nie może więc być zjawiskiem absurdalnym, wyjętym spod praw historii, nawet i przede wszystkim wtedy, gdy rozwój ów przebiega wśród sprzeczności.

Temu rozwojowi gnoseologii przyświecały różnorodne racje: praktyczne, pedagogiczne, polemiczne, polityczne. Trzeba było nauczać dialektycznego materializmu i uczynić go przystępnym dla szerokich mas; w tym celu należało nadać mu odpowiednią formę. Chodziło również o to, aby wykorzystać go jako ideologię, jako narzędzie w walce klas.

Te potrzeby doprowadziły do konieczności stworzenia możliwie prostych, jasnych, oczywistych definicji materii, ducha, materializmu, idealizmu i wielu innych rzeczy. Nie można więc było, idąc w tym kierunku, uniknąć narastających uproszczeń, a przede wszystkim braku odniesień do jakiejś określonej treści.

Gdy Lenin rozpatrywał te zagadnienia w *Materializmie i empiriokrytycyzmie*, wykazał krańcową ostrożność filozofa i naukowca. Określił materializm jako p o s t u l a t. Według niego postulat materialistyczny kształtował się w ciągu historii wspólnie z postulatem przeciwnym, idealistycznym. Określają się jeden przez drugi, jeden przeciw drugiemu. Te dwa postulaty wyłaniały się i różnicowały stopniowo, w czasie historii ludzkiego poznania, poprzez wszelkie rodzaje splotów, mieszanin i stopni pośrednich. Ich różnicowanie odbywało się poprzez narastanie wielkiego kompleksu pojęć filozofii i teorii poznania, poprzez powolne ogarnianie świadomością podstawowych filozoficznych problemów. Filozof może więc i powinien badać każdy postulat, każdą kategorię w ich historycznym rozwoju, gdyż rozwój ten bywał nierównomierny, pełen przypadków i sprzeczności.

Materia? Ta filozoficzna kategoria nie mówi nam wiele o tym, co to jest takiego. Orzeka jedynie, że materia i s t n i e j e przed świadomością, myślą, umysłem, poznaniem. Tylko w tej koncepcji pojęcie to może zawierać w sobie coś powszechnie ważnego, uniwersalnego — i zarazem filozoficznego — podczas gdy wszelkie określone twierdzenia o treści materii są względne, przejściowe, przybliżone i ponadto sprzeczne. Z historycznego charakteru tych twierdzeń wynika, że zaprzeczy im rozwój poznania, że może jutro będą już przestarzałe. Nie dotyczy to filozoficznych kategorii. Jeśli chodzi o postulaty, to żyją i umierają, bogacą się lub zanikają. Postulat idealistyczny przeżył już czas swego rozwoju i szczytu: zaczyna chylić się ku upadkowi. To twierdzenie wchodzi w zakres twierdzeń postulatu materialistycznego, który jako jedyny pozwala dotrzeć do rzeczywistej historii, sięgnąć do społecznej praktyki i do walki klas, a więc do sfery p o g ł ę b i o n e j o b i e k t y w n o ś c i.

A jednak do dziś dnia stoją przed nami dwa postulaty, dwie interpretacje świata — będzie tak zapewne aż do ustalenia się nowego społecznego porządku. Dlatego właśnie trzeba zająć stanowisko, wybrać jedną ze stron, z partii. To zajęcie stanowiska nie nosi charakteru ani dowolnego wyboru, ani moralnej zgody, ani czegoś w rodzaju pascalowskiego zakładu. Jest zajęciem stanowiska, które coraz bliżej wiąże nas z nurtem poznania i z ca-

łym ludzkim życiem: jest ono jednocześnie, w zasadzie, potencjalnie, lecz bynajmniej nie dosłownie, w granicach filozofii — wyborem o charakterze politycznym.

Te propozycje Lenina — ścisłe a zarazem ostrożne — zostały później sprzecznie zrozumiane i przekształcone w kierunku odwrotnym do pierwotnej inspiracji. Postulat materializmu przybrał postać prawdy absolutnej, bezwarunkowej, bezczasowej, pozahistorycznej. Postulat idealizmu uznany został za absolutny błąd czy nawet kłamstwo we wszelkim czasie i miejscu. Konieczność zajęcia stanowiska, wyboru partii w sporze, została przedstawiona jako zgoda na stanowisko partii politycznej jako takiej, zgoda na subiektywizm klasy i partii.

Stalinowscy komentatorzy pozbawili myśl Lenina całego jej bogactwa, całej dialektycznej złożoności. Krocząc bez oporów w wytkniętym sobie kierunku komentatorzy ci zbudowali gnoseologiczny system, nie tylko uproszczony, lecz skończony, ostateczny. W kosmopolitycznych podręcznikach dialektycznego materializmu (tak, kosmopolitycznych, bo obojętnych na historię, na filozoficzne tradycje, na specyficzne wymogi narodów i kultur) wykład dialektyki ujęto w cztery, a materializm w trzy punkty. I na tym koniec. Miało to, oczywiście, wystarczyć na wieczne czasy. Zarówno pedagogowie jak uczniowie chwalili sobie przyjemność gwarantowanego posiadania ostatecznych prawd.

Podręczniki te wpajały ludziom teorię poznania, która z jednej strony przedstawia rzecz (ściśle określoną, ściśle oddzieloną, ściśle rzeczywistą) a z drugiej — jej duplikat, jej odcisk w ludzkiej głowie: odbicie. I na tym koniec aż po sąd ostateczny. Skończył się trud rozróżniania między odbiciem w klasycznym sensie tego słowa a bladym, okaleczonym i zniekształconym cieniem, który „rzeczy" wysyłają w stronę ludzkich umysłów.

Dialektyczny materializm wysechł w ten sposób aż do zatraty głębokości, aż do zatraty poezji dawnego materializmu (na przykład Lukrecjusza). Cofnął się w tył, za Hegla, za Feuerbacha. Swoje abstrakcyjno-dialektyczne roztrząsania nakłada z zewnątrz na bezbrzeżną płaskość wulgarnego materializmu, materializmu izolowanych rzeczy, materializmu zewnętrznych przedmiotów. Jego gnoseologia pogrążyła w niepamięci konkretne znaczenie Marksowskiej dialektyki: było to przyswojenie sobie, pogłębienie ruchomej treści, widzianej w jej dialektycznym stawaniu się, przez czynny intelekt, wyposażony we właściwe mu narzędzia: pojęcia.

Wytworzyła się dziwna sytuacja. Dalecy jesteśmy od myśli, aby odrzucić *en bloc* gnoseologię czy ogólną teorię dialektyki przyrody z wieloma jej nierozwiązanymi problemami. Widać przecież, jak od czasu do czasu nawet specjaliści od teorii poznania usiłują, dręczeni przez skrupuły, zerwać z tradycją przedstawiania najpierw dialektyki „samej w sobie" i potem materializmu. Szukają oni w przyrodzie czegoś więcej niż tylko przykładów: szukają obiektywnych podstaw dialektyki. Zdają się nie dostrzegać, że zobowiązują się przez to do dostarczenia określonego znaczenia pojęciu m a t e r i i; pojęciu, w którym krańcowa abstrakcja graniczy z krańcową konkretnością. I zdają się nie dostrzegać, że ich chęć rodzi nowe trudności. Ale bez względu na to ich wysiłki zasługują na uwagę. Jeśli chodzi o sprawy dia-

lektyki, idea neorewizjonizmu nie ma do nas dostępu. Mówiliśmy już wyżej, że hipertrofia prac i dogmatycznych wykładów o teorii poznania, o uniwersalnych prawach dialektyki miała również swe głębokie racje. Nie zmienia to faktu, że rzeczą najistotniejszą stał się szkielet, armatura dialektycznego materializmu. Z prądu tego uczyniono monstrum przerażające i zarazem smętne. Niemal doszczętnie obrano go z żywego ciała. Z pozostałych szczątków wyrasta i widnieje wokół przeogromny wysuszony szkielet.

Oto skutki zapanowania w marksizmie-leninizmie ducha Stalina, ducha lubującego się w uproszczeniach, w systemotwórstwie, w pedagogice, w polemice, w swym własnym subiektywizmie.

„Marksizm to nie tylko teoria socjalizmu, to skończona koncepcja świata, filozoficzny system" — pisał Stalin na wstępie *Anarchizmu i socjalizmu.* Dziś widzimy już dobrze, że te formuły, które niegdyś krytycznym umysłom wydawały się jedynie nieco prymitywne i mało pociągające i które wielu innych przyjęło jako zdecydowane i ścisłe, kryły w sobie posiew przyszłych błędów. Tkwił w nich w płaszczyźnie gnoseologii zarówno żdanowizm jak teoria dwóch obozów. Tkwił w nich ponadto system, jako wartość sama w sobie, wyzyskujący pojęcie partyjności, będący dobrem partii samej w sobie, stanowiącej jedność wyższą od swych członków.

Co należy uczynić, aby myśl marksistowska ożyła i nabrała siły? Przede wszystkim brak jej czegoś w rodzaju kąpieli w historycznym materiale. Nie popadając w historycyzm, który by ją zredukował do historii, musi ona pogrążyć się w historycznych studiach, to znaczy w studiach i przyswojeniu sobie określonych, konkretnych treści. Zbawienny naszym zdaniem skutek miały badania nad konkretnymi stosunkami społecznymi, stanowiącymi w strukturze formacji społeczno-ekonomicznej przejście między dziedzinami ekonomii i polityki.

Na zasadnicze postulaty również trzeba by spojrzeć historycznie, dojrzeć ich sprzeczny i nierównomierny rozwój, ich dojrzewanie, bogacenie się, ich klęski i zwycięstwa, ich konkretne związki (złożone z konfliktów i stopniowań, z wielu zagadnień, na które filozofowie usiłują dać gładkie odpowiedzi). To samo trzeba uczynić z wszystkimi kategoriami myśli filozoficznej i naukowej (badania nad kształtowaniem się kategorii filozoficznych pośród wielu innych i w związkach z innymi). W ten sposób nie zostanie zaniedbana ani dziedzina kategorii i rozwoju filozofii i ludzkiego poznania, ani dziedzina zagadnień.

Wśród podstawowych, palących problemów, na których powinna skoncentrować się nasza uwaga, wyróżniamy pokrótce następujące:

a) Rola, sens i istota filozofii

Czy filozofia umarła? Czy zakończyła już swą rolę? Jeśli tak, to dlaczego i jak to się stało? Czy rola jej dobiegła końca wraz z filozofią klasyczną? Czy wraz ze schyłkiem stalinowskiego systemu? Komu filozofia przekazała swą władzę: kierowniczej jednostce? Partii, jako samodzielnemu bytowi? Klasie robotniczej w jej istocie? Walce klas? Czy w ogóle społecznej praktyce? Czy filozofia jest już rzeczą przebrzmiałą jako twórczość, czy stała się czymś bezosobistym, ponieważ partia jako naczelna instancja, nosiciel marksizmu-leni-

nizmu, zastępuje w pełni filozofa? Jak to się dzieje? Czy filozof lub intelektualista, zwany filozofem, skazany jest na propagandę, filozofujące dziennikarstwo, wulgaryzację czy niekończące się powtarzanie tych samych formuł? Dlaczego? Jakim prawem? Jak możliwy jest „marksizm twórczy" w tych warunkach? Czy nowe sformułowania, nowe twierdzenia wysuwane w imieniu marksizmu-leninizmu mogą padać tylko z ust polityków, władców proletariackiego państwa?

Jeśli nie, jaka jest rola i jaka funkcja filozofa? Gdzie jest miejsce dla jego dociekań, jego działania i właściwej mu sprawności?

b) Ideologia i poznanie

Wszelka systematyzacja zmierza ku złączeniu w jedno tych dwu pojęć: marksizm-leninizm jako narzędzie walki klas utożsamia się z marksizmem-leninizmem jako nauką. W zasadzie nie ma w tym fałszu. Ale czy zawsze tak jest, jeśli chodzi o pracę badawczą? I czy ta identyczność obowiązuje zawsze i wszędzie, również w przeszłości? Czyż nie istniały bardzo złożone, dialektyczne stosunki między ideologiami jako narzędziami walk klasowych a procesem rozwoju ludzkiego poznania? Czy jedność tych obu terminów jest prawdą również dziś i bez żadnych zastrzeżeń? Czy jest to jedność logiczna? Czy z sumy wiedzy warto zachowywać tylko to, co bezpośrednio służy działaniu? Czy należy natychmiast uogólnić te spośród doświadczeń praktyki, które najłatwiej poddają się „teoretycznym" operacjom? Czy nie naraża się wtedy teorii na skutki pomieszania spraw przypadkowych i istotnych, chwilowych i koniecznych, faktycznych i strategicznych?

c) Obiektywność i partyjność

Czy partyjność doprowadza, jak mogliśmy to śledzić, do likwidacji obiektywności w historii? Czy prowadzi ona drogą Marksa, Engelsa, Lenina do nieustannego, nigdy nie zakończonego pogłębiania obiektywności? Jeśli tak, to jak się to dzieje?

d) Marksizm i państwo

Czy marksizm-leninizm stał się ideologią Państwa? Czy ma również inne strony? Czy rozwija dalej krytykę państwa, zawartą właśnie w dziełach jego klasyków?

We Francji, w ciągu paru lat, wytworzyła się sytuacja równie nieznośna, co paradoksalna.

Istnieje marksizm „oficjalny", ortodoksyjny, a raczej uważany za taki. A nade wszystko zimny, nudny do łez i bezpłodny. Strony Roger Garaudy o teorii poznania, Bessa i Caveinga o filozofii lśnią smętną pozłotą twierdzeń ostatecznych, która w niewiele dni matowieje. Lecz cóż można dorzucić do tych podręczników? Nic, nic aż po wieczność. Wszystko zostało powiedziane. Można tylko sławić te wysiłki „twórczego marksizmu".

Tylko że „przeciwnicy", umysły złośliwe (na przykład M. Merleau-Ponty

w swych *Przygodach dialektyki*, J. P. Sartre w swych artykułach z *„Temps Modernes")* mówią głośno i bez ogródek to, co wielu ludzi myśli i mówi cicho. Mówią, że marksizm umiera z nudy, w nudzie i przez nudę.

Trzeba się wtedy zdobyć na wydrukowanie czegoś ciekawego. Tak więc przed paru miesiącami ukazała się książka J. T. Desanti o Spinozie. Jest to pierwsza od dawien dawna „oficjalna" książka marksistowska, uznana i obdarzona poparciem. Przypomina jednak przede wszystkim tort, składający się z kilku bardzo smacznych orzechów i masy niedobrego ciasta. Autor przeprowadził w niej kilka wnikliwych analiz na temat historycznych warunków ukształtowania się systemu Spinozy (analizy te są zresztą niewystarczająco uzasadnione i pogłębione). Dorzucił do nich zbiór rozważań banalnych i niewyszukanych (i jako takie uchodzących za najistotniejszy wyraz zasady partyjności) — o walce materializmu z idealizmem. Praca nie podnosząca nowych zagadnień, nie podejmująca problemów kategorii, ich historycznego, problemowego i teoretycznego rozwoju. W tym samym czasie dowiedzieliśmy się o istnieniu prac peryferyjnych, pisanych zewnątrz, poza „oficjalnym" marksizmem. Jeden z tych utworów, pióra P. Naville'a, odrzuca w całości Marksowską filozofię i redukuje marksizm do postaci pozytywistycznego scientyzmu: wysuwa program kwantyfikacji zjawisk ekonomicznych i społecznych (na przykład proponuje przyjąć miarę czasu, potrzebnego na wyuczenie się fachu, jako podstawę wartości siły roboczej). Praca ta pretenduje do lokaty n a l e w o od „oficjalnego" marksizmu: autor uważa ją za bardziej śmiałą, bardziej negatywną, bardziej rewolucyjną.[1]

Drugi z podobnych utworów — teza Lucien Goldmanna o Pascalu — widzi znowu w marksizmie czystą ideologię, wizję czy koncepcję świata. Z tego tytułu porównuje go z innymi wizjami czy koncepcjami, powiązanymi z innymi klasami czy częściami klas; mianowicie z jansenizmem, rozpatrywanym jako ideologia uszlachconej palestry z XVII wieku. Ta metoda porównywania czystych ideologii, niehistoryczna, z pozorami uprawiania historii idei, osiąga jedynie zamącenie rzeczywistego obrazu. Porównuje idee najzupełniej różne, bez analizowania historycznych warunków i konkretnych historycznych treści. Autorowi udaje się wyprowadzić marksizm z samego świętego Augustyna, z jego Państwa Bożego, uznając go za jedną z eschatologii, za wiarę i za rodzaj zakładu, stawiającego na określony bieg przyszłości. Goldmann przedstawia swoją metodę jako metodę szerszą, ułatwiającą lepsze rozumienie zjawisk i mniej sekciarską niż metoda „urzędowego" marksizmu.

Oba te usiłowania zwróciły na siebie większą uwagę wykształconej publiczności niż książka Desanti'ego, która je przewyższa, mimo swoich braków. Gdyż jakość jej nie ukazuje się jasno, nie narzuca się, przesłonięta kryjącymi ją banałami.

Ostatni z paradoksów: najdonioślejsze prace, opublikowane w ostatnich czasach o marksizmie, wyszły spod pióra jezuitów: ojca H. Chambre'a *(Marksizm w Związku Radzieckim)* i ojca Calveza *(Myśl Karola Marksa)*. Są to

[1] P. Naville wygłosił w Sorbonie dwie tezy, z których tylko jedna, o szkoleniu zawodowym, została na razie opublikowana. Druga, będąca tezą główną, o Marksowskiej teorii alienacji, znana jest z sesji w Sorbonie.

wielkie dzieła, ze wspaniałymi informacjami, które z talentem skrywają swe polemiki w gąszczu „obiektywnych" i pozornie pełnych zrozumienia informacji.

Oto gdzieśmy zawędrowali. Kryzys marksizmu? Kryzys upadku czy kryzys wzrostu? Ani jedno, ani drugie. Nowa sytuacja...

Przyrzeczono nam piękny dom. Nie został zbudowany. Pokazano nam tylko obraz wykończonego gmachu, wielki i ciemnawy. Istnieją ludzie, którzy sądzą, że ich umysł zamieszkiwać może obraz gmachu. Klasycy marksizmu zostawili nam plany, materiały, obciosane kamienie, części murów. Ci, którzy przyszli po nich, zburzyli fragmenty murów, rozproszyli lub nagromadzili bezkształtnie różne sztuki budulca. Być może, dorzucili nawet od siebie jakieś bloki lub płaskorzeźby. Do nas należy dziś podjęcie robót i wystawienie pałacu otwartego ze wszystkich stron na światło, na powietrze, na ludzi. Każde z przyszłych pokoleń, każdy z krajów będą mogły dorzucić do tego nie skończonego pałacu jakiś nowy fragment.

Ze wszystkiego, co napisałem, widać, że mówię o tym, co znam — o Francji i o francuskim marksizmie i marksistach. Ale nie mówię w ich imieniu i nie sądzę również, żebym mówił wyłącznie dla nich.

Przełożył
Jan Strzelecki

Jean-Paul Sartre

MARKSIZM I EGZYSTENCJALIZM

Nieraz już tak w historii bywało, że ogólny rozwój społeczeństwa znajdował swój wyraz w „filozofii". Ów dość dziwaczny przedmiot posiada jednocześnie kilka aspektów. Jest to przede wszystkim pewien sposób kształtowania się świadomości wstępującej klasy o sobie, z tym oczywiście, że świadomość ta może być całkiem jasna albo nader mętna, pośrednia albo bezpośrednia. W epoce szlachty urzędniczej i kapitalizmu merkantylnego pewne odłamy mieszczaństwa, złożone z prawników, kupców i bankierów, rozpoznały się w jakimś sensie w kartezjanizmie; w półtora wieku później, w pierwotnym okresie industrializacji, burżuazja złożona już z fabrykantów, inżynierów i uczonych odnalazła się chętnie w obrazie człowieka uniwersalnego, proponowanym przez kantyzm. Ale zwierciadło to, aby mogło pretendować do nazwy filozofii, musi być za każdym razem summą współczesnej Wiedzy: filozof łączy w jedno całą wiedzę o świecie, wspierając się jedynie paru schematami kierunkowymi, które wyrażają postawę wstępującej klasy wobec epoki i wobec świata. Później, gdy szczegóły tej wiedzy zostaną po kolei zakwestionowane i obalone przez postęp nauk i technik, całość pozostanie jako niezróżnicowana zawartość: poszczególne elementy wiedzy, scementowane uprzednio w zwartą całość przez ogólne schematy i zasady kierunkowe, dziś wykruszone już, prawie nieczytelne, cementują z kolei owe zasady ogólne. Sprowadzona do swego najprostszego wyrazu, filozofia pozostaje w „umysłowości obiektywnej" jako Idea regulująca, wskazująca nieskończenie wielkie zadanie: w takim sensie mówi się dzisiaj we Francji o Idei Kantowskiej, a w Niemczech na przykład o Weltanschauung Fichtego. Rzecz w tym, że żadna filozofia w okresie swej bujnej fermentacji nie przybiera nigdy wyglądu rzeczy nieożywionej, biernej, skończonej jedności całej Wiedzy ludzkiej; zrodzona z ruchu społecznego, filozofia sama jest ruchem i nieustannie wybiega w przyszłość: owa konkretna całość wiedzy zawiera jednocześnie w sobie abstrakcyjny zamysł przeprowadzenia unifikacji aż do granic ostatecznych; z tego punktu widzenia filozofię można określić jako metodę badania i tłumaczenia wszechświata; zaufanie, jakie ma ona zawsze do siebie i do przyszłego swego rozwoju, odzwierciedla jedynie pewność i zdecydowanie klasy, która jest jej nosicielką. Każda filozofia jest praktyczna, nawet ta, która wydaje się zrazu najbardziej kontemplacyjna; metoda jest bronią społeczną i polityczną: analityczno-krytyczny racjonalizm wielkich

kartezjanistów przeżył ich; zrodzony z walki, odwraca się, aby oświetlić tę walkę; gdy mieszczaństwo zaczyna podważać instytucjonalne podstawy „*ancien régime*'u", on obala dawne, przebrzmiałe znaczenia, mające je usprawiedliwiać.[1]

Tak więc filozofia pozostaje aktywna, póki żywa jest *praxis*, która ją zrodziła, która jest jej nosicielką i którą ta filozofia jedynie oświetla; zmienia się natomiast jej charakter, zaciera jej odrębność, zatraca jej treść oryginalna z chwilą, gdy ogarnia ona powoli masy, aby w nich i przez nie stać się kolektywnym instrumentem emancypacji. I tak na przykład w XVIII wieku Kartezjanizm występuje pod dwiema, nierozłącznymi i wzajemnie się uzupełniającymi postaciami: z jednej strony, jako Idea rozumu i metoda analityczna, wywiera wpływ na Holbacha, Helwecjusza, Diderota a nawet Russa i leży u podstaw wszelkich pamfletów społecznych i antyreligijnych jak też całego materializmu mechanistycznego; z drugiej strony, roztopiony w anonimowości, warunkuje najściślej postawę stanu trzeciego: w każdym człowieku uniwersalny i analityczny Rozum staje się „Żywiołowością": oznacza to, że natychmiastowa reakcja uciskanego na ucisk jest k r y t y c z n a. Ta abstrakcyjna rewolta wyprzedza o parę lat Rewolucję Francuską i powstanie zbrojne. Ale sens jej polega na tym, że siła zbrojna obali przywileje obalone już przez Rozum uniwersalny.

Sprawy zaszły wtedy tak daleko, że myśl filozoficzna przekroczyła granice mieszczaństwa i przenikać zaczęła w lud. Jest to bowiem chwila, gdy mieszczaństwo francuskie uważa się za klasę uniwersalną: przenikanie jego filozofii w lud pozwoli mu przez dłuższy czas maskować walkę klasową rozpoczynającą się już wówczas w łonie trzeciego stanu i wypracować dla wszystkich klas rewolucyjnych wspólny język i wspólne sposoby działania.

Jeśli się zważy, że filozofia ma być jednocześnie scaleniem całej wiedzy danej epoki, metodą badania, Ideą kierunkową, bronią ofensywną i wspólnotą językową; jeśli ów światopogląd ma być także narzędziem podważającym przestarzałe systemy społeczne, jeśli ów dziwny „wymysł" jednego człowieka czy grupy ludzi stać się ma kulturą, czy czasami nawet naturą, całej klasy społecznej — nie może ulegać wątpliwości, że okresy twórczej myśli filozoficznej należą do rzadkości. Co do mnie, od XVII do XX wieku widzę trzy takie okresy, które określę nazwiskami wielkich filozofów: była „epoka" Kartezjusza i Locke'a, epoka Kanta i Hegla, wreszcie epoka Marksa. Te trzy filozofie stawały się jedna po drugiej żyzną glebą, na której wyrastała każda inna myśl w owej epoce, i jednocześnie horyzontem wszelkiej kultury. Każda z nich jest nieprzekraczalna, dopóki moment historyczny, którego są wyrazem, nie został przekroczony. Żadna myśl antymarksistowska nie może być dziś niczym innym, jak pozornym tylko odmłodzeniem myśli premarksowskiej. Rzekome wykraczanie poza marksizm może dziś być w najgorszym wypadku powrotem do premarksizmu, w najlepszym — myślą j u ż z a w a r t ą

[1] W wypadku kartezjanizmu działanie „filozofii" jest tylko negatywne: burzy ona, odgruzowuje teren i poprzez niezliczone komplikacje i partykularyzmy systemu feudalnego wskazuje na abstrakcyjny uniwersalizm własności burżuazyjnej. Ale w odmiennych warunkach, gdy sama walka społeczna przybiera inne formy, wkład teorii może być także pozytywny.

w marksizmie. Ci, którzy przychodzą na świat po owych wielkich okresach w dziejach filozofii, którzy zabierają się do porządkowania systemu, do zdobywania za pomocą nowych metod źle dotychczas zbadanych lądów, którzy stawiają teorii zadania praktyczne i używają jej jako narzędzia burzenia i budowy, nie zasługują na miano filozofów. Gospodarzą oni wprawdzie majątkiem, spisują jego inwentarz, wystawiają często nowe zabudowania, zdarza się im nawet wprowadzić doń pewne poważne zmiany — ale karmią się ciągle wiecznie żywą myślą wielkich umarłych. Podtrzymywana przez krocżące naprzód tłumy, stanowi ona ich środowisko kulturalne i ich przyszłość, zakreśla ona pole ich poszukiwań i pole ich twórczości. Tych w z g l ę d n y c h filozofów proponuję nazwać ideologami. A ponieważ mam pisać o egzystencjalizmie, powiem od razu, że uważam go za i d e o l o g i ę: jest to system pasożytniczy, żyjący na marginesie Wiedzy, który najpierw jej się przeciwstawił w imię przeżytej rzeczywistości, a który dziś usiłuje się do niej włączyć. Ale żeby lepiej można było zrozumieć dzisiejszą rolę i dzisiejsze ambicje egzystencjalizmu, należy cofnąć się nieco w przeszłość, do czasów Kierkegaarda.

Heglizm jest najambitniejszą totalizacją filozoficzną. Wiedza jest w nim podniesiona do najwyższej rangi: nie ogranicza się już do oglądania istnienia z zewnątrz, ale przenika je i roztapia w sobie: duch obiektywizuje się, alienuje się i afirmuje nieustannie, urzeczywistnia się poprzez swoją własną historię. Człowiek eksterioryzuje się i gubi się wśród rzeczy: pieniądze, na przykład, nie są niczym innym, jak alienowaną świadomością ludzką p o d p o s t a c i ą o b i e k t y w n ą, ale każda alienacja jest przezwyciężana przez wiedzę absolutną filozofa. I tak nasze rozdarcia wewnętrzne, nasze sprzeczności są jedynie momentem, który ma być przekroczony i przezwyciężony; nie tylko w i e m y, ale w triumfalnej apoteozie intelektualnej świadomości okazuje się, że jesteśmy także w i e d z e n i; wiedza przenika nas na wskroś i sytuuje nas, zanim nas jeszcze pochłonie i roztopi w sobie, jesteśmy wchłonięci ż y w c e m przez najwyższą totalizację. W ten sposób c z y s t e p r z e ż y c i e jakiegoś tragicznego doświadczenia, bólu powodującego śmierć, absorbowane jest przez system jako determinacja względnie abstrakcyjna, która wymaga mediacji, jako przejście do absolutu, który jest jedynym prawdziwym konkretem.

Wobec Hegla Kierkegaard prawie się nie liczy; nie jest on na pewno filozofem, sam zresztą odrzucił ten tytuł. Jest to właściwie chrześcijanin, który nie chce dać się zamknąć w tym systemie i który uparcie broni przeciw Heglowskiemu intelektualizmowi niepowtarzalności i specyfiki przeżycia. Nie ulega wątpliwości, jak zauważył słusznie Jean Wahl, że każdy heglista utożsamiłby tę romantyczną i upartą świadomość z „nieszczęśliwą świadomością", momentem już przezwyciężonym i znanym w swoich zasadniczych właściwościach. Ale Kierkegaard kwestionuje właśnie ową wiedzę obiektywną: przezwyciężenie nieszczęśliwej świadomości pozostaje w jego oczach czysto werbalne. Człowiek i s t n i e j ą c y nie może być wchłonięty przez jakikolwiek system intelektualny; czego by się o bólu nie dało powiedzieć czy pomyśleć, wiedza nie potrafi go ogarnąć o tyle właśnie, o ile ból jest przeżywany w sobie i dla siebie i o ile wiedza pozostaje bez najmniejszego wpływu na jego zmniejszenie. „Filozof buduje sobie pałac z idei, a sam mieszka w lepiance." Jasne, Kierkegaardowi chodzi o obronę religii: Hegel też nie chciał, żeby chrystianizm mógł być

przezwyciężony, i właśnie dlatego zrobił zeń szczytowy moment istnienia ludzkiego; Kierkegaard tymczasem podkreśla transcendencję Boskości; kładzie olbrzymi dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem, istnienie Wszechmogącego nie może być przedmiotem wiedzy obiektywnej, jest natomiast przedmiotem dążenia wiary subiektywnej. A ta wiara z kolei w sile swojej i spontanicznej afirmacji nie sprowadzi się nigdy do momentu, który można przezwyciężyć i który można określić, nie sprowadzi się nigdy do poznania. W ten sposób występuje on w obronie czystej subiektywności partykularnej przeciwko obiektywnemu uniwersalizmowi istoty, w obronie ciasnej i gwałtownej nieustępliwości bezpośredniego życia przeciwko spokojnej mediacji każdej rzeczywistości, w obronie wierzenia, uparcie odradzającego się mimo skandalu przeciwko oczywistym dowodom naukowym. I z niejaką lubością odkrywa w samym sobie sprzeczności i wahania nie podlegające mediacji: paradoksy, dwuznaczności, niekonsekwencje, dylematy. We wszystkich tych rozdarciach wewnętrznych Hegel dostrzegłby zapewne jedynie potencjalne, rozwijające się dopiero sprzeczności, ale popełniłby w ten sposób błąd, twierdzi Kierkegaard, bo traktowałby te rozdarcia wewnętrzne jak idee. W rzeczywistości bowiem życie subiektywne nigdy nie może — jako że jest przeżywane — być przedmiotem wiedzy; z zasady wymyka się ono wszelkiemu poznaniu i stosunek wzajemny wierzącego i transcendentalności nie może być pojmowany jako przezwyciężenie. Tę wewnętrzność, która ostaje się wobec każdej filozofii w swej ciasnej ograniczoności i nieskończonej głębi jednocześnie, tę subiektywność, odnalezioną poza tym, co zwykło się nazywać subiektywnością, i traktowaną jako osobista przygoda każdego z nas wobec innych ludzi i wobec Boga, Kierkegaard nazwał istnieniem.

Jak widzimy, Kierkegaard jest od Hegla nierozłączny i cała jego gwałtowna negacja wszelkich systemów intelektualnych wyrosnąć mogła jedynie na obszarze kulturowym całkowicie przez heglizm zdeterminowanym. Ten Duńczyk czuje się zagrożony przez napierające nań zewsząd pojęcia, przez historię, bronić musi swojej własnej skóry — jest to normalna reakcja chrześcijańskiego romantyzmu na racjonalistyczną humanizację wiary. Zbyt łatwo byłoby odrzucić, pod pozorem subiektywizmu, całe jego dzieło: należy raczej zauważyć — uwzględniając oczywiście epokę, w jakiej spór się toczył — że Hegel ma tak samo rację przeciwko Kierkegaardowi, jak Kierkegaard przeciwko Heglowi. Hegel ma rację: zamiast upierać się, jak duński ideolog, przy skostniałych i ubogich paradoksach, które w końcu zawsze odsyłają do pustej subiektywności, Hegel przez swe pojęcia dąży do prawdziwego konkretu a mediacja zawsze jest wzbogaceniem. Kierkegaard ma rację: ból, nędza, miłość, ludzkie cierpienie — to wszystko jest brutalna rzeczywistość, która nie może być ani przezwyciężona, ani zmieniona przez wiedzę. Oczywiście jego subiektywizm religijny słusznie uchodzić może za szczyt idealizmu, ale w stosunku do Hegla oznacza on pewien postęp ku realizmowi, gdyż podkreśla z całą siłą niemożność sprowadzenia tego, co rzeczywiste, do samej myśli, i prymat rzeczywistości. Są we Francji psychologowie i psychiatrzy uważający niektóre ewolucje naszego życia intymnego za rezultat pracy wykonywanej przez życie nad sobą

samym i tak np. mówią o pracy żałoby: w tym sensie Kierkegaardowskie istnienie jest pracą naszego życia wewnętrznego — przezwyciężane opory, wciąż na nowo podejmowane wysiłki, przemagane chwile zwątpienia, chwilowe upadki i wątpliwe zwycięstwa — z tym, że praca ta jest zasadniczo przeciwstawna poznaniu intelektualnemu. Kierkegaard pierwszy może wykazał, przeciwko Heglowi i dzięki Heglowi, niewspółmierność rzeczywistości i wiedzy. A niewspółmierność ta może być oczywiście źródłem konserwatywnego irracjonalizmu: w ten sposób chcą zresztą niektórzy rozumieć dzieło duńskiego ideologa. Ale można tę niewspółmierność rozumieć także jako ostateczny cios zadany absolutnemu idealizmowi: nie idee zmieniają ludzi, nie wystarczy znać przyczynę jakiejś namiętności, aby ją usunąć czy zwalczyć, trzeba ją przeżyć, przeciwstawić jej inne namiętności, walczyć z nią uparcie, jednym słowem pracować nad sobą.

Ciekawe, że marksizm to samo zarzuca Heglowi, choć tym razem z innego punktu widzenia. Według Marksa bowiem Hegel pomylił obiektywizację, zwyczajną eksterioryzację człowieka we wszechświat, z alienacją, która tę eksterioryzację zwraca przeciwko człowiekowi. Sama w sobie — Marks kilkakrotnie to podkreśla — obiektywizacja byłaby rozkwitem, pozwoliłaby człowiekowi, wytwarzającemu i bez przerwy reprodukującemu swoje życie, człowiekowi, który zmieniając przyrodę sam się zmienia, „ujrzeć się samemu w świecie, który stworzył". Żadne sztuczki dialektyczne sprawić nie mogą, żeby wynikała z tego jakakolwiek alienacja, bo nie wynika ona wcale z gry pojęć, ale z rzeczywistej Historii. „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej." Otóż w obecnej fazie naszej historii siły wytwórcze znalazły się w sprzeczności ze stosunkami produkcji, praca ludzka podlega alienacji, człowiek nie rozpoznaje się we własnym produkcie i jego wyczerpująca praca wydaje mu się siłą obcą i wrogą. Skoro alienacja wynika jako rezultat z powyższej sprzeczności, jest ona niewątpliwie rzeczywistością historyczną, której niesposób sprowadzić do idei; aby ludzie mogli się z niej wyzwolić, aby praca stała się czystą ich obiektywizacją, nie wystarczy, żeby „świadomość myślała się sama", trzeba pracy materialnej i rewolucyjnej *praxis;* gdy Marks pisze: „Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu (rewolucyjnego) na podstawie jej świadomości", podkreśla tym samym pierwszeństwo działania (pracy i *praxis* społecznej) przed wiedzą i ich różnorodność. Marks więc także twierdzi, że fakt ludzki jest niepoznawalny, że musi się przeżywać i odtwarzać; tylko że Marks nie będzie go bynajmniej utożsamiał z pustą subiektywnością purytańskiego i zmistyfikowanego drobnomieszczaństwa, uczyni zeń motyw przewodni swojej totalizacji filozoficznej i w centrum swoich poszukiwań postawi konkretnego człowieka, człowieka pełnego, który określa się jednocześnie poprzez swoje potrzeby, warunki materialne swego istnienia i rodzaj swojej pracy, czyli swojej walki przeciw rzeczom i ludziom.

I tak Marks ma jednocześnie rację i przeciwko Kierkegaardowi, i przeciwko Heglowi, bo razem z tym pierwszym głosi specyfikę istnienia ludzkiego, bo razem z tym drugim ujmuje człowieka konkretnego w jego obiektywnej rzeczywistości. Wydawałoby się wobec tego, że egzystencjalizm, ów idealistyczny protest przeciwko idealizmowi, stracił odtąd wszelki sens i nie przeżył zmierzchu heglizmu.

W rzeczy samej usunięto go w cień: w wielkim swoim natarciu frontalnym na marksizm myśl burżuazyjna posługuje się neokantystami, samym Kantem i Kartezjuszem — ani jej na myśl nie przychodzi zwracać się o pomoc do Kierkegaarda. O wielkim Duńczyku przypomni ona sobie dopiero w początkach dwudziestego wieku, gdy zacznie zwalczać dialektykę marksistowską przeciwstawiając jej pluralizmy, dwuznaczności, paradoksy, to znaczy dopiero wtedy, gdy po raz pierwszy myśl burżuazyjna zmuszona będzie przejść do defensywy. Pojawienie się w okresie międzywojennym egzystencjalizmu niemieckiego związane jest niewątpliwie — przynajmniej u Jaspersa [1] — z podstępnym zamiarem reaktywowania Transcendentalności. Już i tak zastanawiano się przecież — Jean Wahl podkreśla to wyraźnie — czy Kierkegaard przypadkiem nie odsłania przed swoimi czytelnikami głębi subiektywności w tym jedynie celu, aby im objawić nieszczęście człowieka bez Boga. Taka pułapka byłaby nawet w guście tego wielkiego samotnika, który zaprzecza możliwości jakiegokolwiek porozumienia między ludźmi i nie widzi innego sposobu oddziaływania na otoczenie, jak „działanie pośrednie".

Co do Jaspersa, ten przynajmniej nie chowa swych kart do rękawa: nie przyniósł on nic nowego, skomentował tylko swego duńskiego mistrza i cała jego oryginalność polega na uwypukleniu pewnych tematów i przysłonięciu innych cieniem milczenia. I tak na przykład Transcendentalność wydaje się zrazu nieobecna w tym systemie myślenia, w rzeczywistości jednak wyziera zza każdego sformułowania: Jaspers uczy nas przeczuwać Ją za każdym naszym niepowodzeniem: taki jest tego morał. Myśl ta znajduje się już u Kierkegaarda, ale nie jest u niego tak uwypuklona, gdyż chrześcijanin ten żył i myślał w ramach religii objawionej. Jaspers, który o Objawieniu słowem nawet nie wspomina, prowadzi nas — poprzez niekonsekwencje, pluralizm, bezsilność — do czystej i formalnej subiektywności, która odsłania się przed nami i w swoich klęskach odsłania Transcendentalność. Powodzenie bowiem, jako obiektywizacja, pozwoliłoby osobowości uzewnętrznić się w rzeczach i zmusiłoby ją do przezwyciężenia siebie. Medytacja nad niepowodzeniem znakomicie odpowiada burżuazji częściowo już zdechrystianizowanej, ale tęskniącej do dawnej Wiary, bo straciła zaufanie do swojej ideologii racjonalistycznej i pozytywistycznej. Już Kierkegaard uważał, że każde zwycięstwo jest podejrzane, bo odwraca człowieka od samego siebie. Kafka podjął ten temat w swoim *Dzienniku* i niewątpliwie jest w tym twierdzeniu jakaś część prawdy, bowiem w świecie rządzonym przez alienacje indywidualny zwycięzca podlega alienacji wobec własnego zwycięstwa. Ale Jaspersowi chodzi o to, aby wyciągnąć stąd wniosek subiektywnego pesymizmu i przed tym pesymizmem otworzyć wrota teologicz-

[1] Co do Heideggera, sprawa jest nazbyt skomplikowana, abym mógł ją tu wyłożyć. Ewolucja jego, ściśle uwarunkowana przez hitleryzm, wojnę i klęskę Niemiec, zaprowadziła go od tego, co Lukács niewłaściwie nazywa „aktywizmem", do absolutnego kwietyzmu.

nego optymizmu, który zresztą wstydzi się tego przymiotnika. Transdendentalność powiewa bowiem nad tym wszystkim jak mgła, objawia się przez swoją nieobecność: nie przezwyciężymy bynajmniej pesymizmu, lecz pozostając w odmętach niepokonalnych sprzeczności i całkowitego rozdarcia zaledwie przeczuwać będziemy mogli ów niedościgły optymizm; to kategoryczne odrzucenie dialektyki bić ma nie w Hegla, lecz w Marksa. To już nie odrzucenie wiedzy, to odrzucenia całej *praxis*. Kierkegaard nie chciał figurować jako pojęcie w intelektualnym systemie Hegla, Jaspers w ogóle nie chce figurować w historii, tworzonej przez marksistów. Kierkegaard stanowił postęp w stosunku do Hegla, gdyż głosił rzeczywistość przeżycia, natomiast Jaspers stanowi wyraźny regres, ponieważ ucieka od rzeczywistego ruchu *praxis* w abstrakcyjną subiektywność, której jedynym celem jest osiągnięcie pewnej jakości wewnętrznej. Ta ideologia wycofywania się wyrażała, wczoraj jeszcze, dość precyzyjnie postawę burżuazji niemieckiej, z uporem przeżuwającej dwie kolejne klęski, i w ogóle pewnej części burżuazji europejskiej, chcącej usprawiedliwić swe przywileje arystokratycznymi przymiotami ducha, uciec od swej obiektywności w wygodną subiektywność i wpatrywać się z fascynacją w rozkoszną teraźniejszość, aby nie myśleć o smutnej przyszłości.

Z filozoficznego punktu widzenia ta myśl, mdła i podstępna, jest jedynie przeżytkiem i to nie nazbyt interesującym przeżytkiem. Ale jest inny egzystencjalizm, który rozwinął się na marginesie marksizmu, a nie przeciwko marksizmowi. Do tego właśnie egzystencjalizmu się odwołujemy i o nim teraz będę mówił.

Przez całą swą rzeczywistą obecność filozofia zmienia struktury wiedzy, wyzwala nowe myśli i nawet jeśli wyraża punkt widzenia uciskanej klasy, polaryzuje całą kulturę klas posiadających i zmienia ją. Marks pisał, że idee klasy panującej stają się ideami panującymi. Formalnie ma rację: gdy miałem dwadzieścia lat, na Uniwersytecie nie było katedry marksizmu i studenci komuniści nie tylko nie mogli posługiwać się Marksem, ale wystrzegali się najmniejszego cytatu z Marksa w swoich rozprawach filozoficznych: oblewano by ich przy wszystkich egzaminach. Wstręt do dialektyki panował taki, że nawet Hegel był nam praktycznie nieznany. Oczywiście pozwalano nam czytać Marksa, zalecano nawet: trzeba go znać, aby go można było łatwiej „obalić". Ale bez profesorów marksistów, bez programów, bez instrumentów badawczych nasze pokolenie, tak jak wszystkie poprzednie i jeszcze dwa następne, nie miało najmniejszego pojęcia o materializmie historycznym. Uczono nas natomiast bardzo sumiennie logiki arystotelesowskiej i logistyki. W tym mniej więcej okresie przeczytałem *Kapitał* i *Niemiecką ideologię:* rozumiałem wszystko wyśmienicie i jednocześnie nie rozumiałem z tego nic. Rozumieć znaczy zmienić się, wyjść z samego siebie, a lektura mnie bynajmniej nie zmieniała. Zaczynała mnie natomiast zmieniać rzeczywistość marksizmu, pojawienie się na moim horyzoncie widzenia zwartych szeregów klasy robotniczej. To olbrzymie, ciemne cielsko, które przeżywało marksizm i praktykowało marksizm, wywiera na odległość nieprawdopodobnie silny wpływ na drobnomieszczańskich intelektualistów. Filozofia ta, gdy czytaliśmy ją w książkach, nie korzystała w naszych oczach z żadnych specjalnych przywilejów. Pewien ksiądz, który właśnie wydał bar-

dzo obszerną pracę o Marksie [1], pisze najspokojniej na pierwszych jej stronach: „Myśl jego można badać równie pewnie, jak myśl każdego innego filozofa czy socjologa". To samo i myśmy myśleli; póki myśl ta przemawiała do nas słowami z książek, pozostawaliśmy „obiektywni", powiadaliśmy: „Są to koncepcje pewnego intelektualisty niemieckiego, który w połowie ubiegłego wieku mieszkał w Londynie". Ale gdy ukazywała się ona naszym oczom jako rzeczywista determinacja proletariatu, jako głęboki sens — zarówno dla proletariatu jak i sam w sobie — jego działania, przyciągała nas ona nieuchronnie, choć często bezwiednie, i zmieniała świat zastany naszych pojęć, naszą kulturę. Powtarzam: to nie idea nas przyciągała ani też bynajmniej położenie klasy robotniczej, o którym mieliśmy jakieś abstrakcyjne pojęcie, nie poparte doświadczeniem. Nie, to, co nas przyciągało, to było jedno w połączeniu z drugim, to — jakbyśmy wówczas powiedzieli w naszym żargonie idealistów wyrzekających się idealizmu — proletariat jako wcielenie i nosiciel idei. I wydaje mi się, że tu należy właśnie uzupełnić formułę Marksa: kiedy klasa wstępująca osiąga świadomość samej siebie, ten proces działa na odległość na intelektualistów i rozkłada myśli w ich umysłach. Odrzucaliśmy wówczas idealizm oficjalny w imię „tragiczności życia" [2]. Ten proletariat, daleki, niewidoczny, niedostępny, ale świadomy i działający, dowodził dobitnie — choć nie wszyscy z nas zdawali sobie z tego jasno sprawę — że w s z y s t k i e konflikty nie są jeszcze bynajmniej rozwiązane. Wychowywaliśmy się w humanizmie burżuazyjnym i nagle ten optymistyczny humanizm pękał jak bańka mydlana, gdyż przeczuwaliśmy, że za murami wielkiego miasta żyje olbrzymi tłum „pod-ludzi świadomych swego pod-człowieczeństwa". Ale nawet to pęknięcie odczuwaliśmy jeszcze na sposób idealistyczny i indywidualistyczny, gdyż rozczytywaliśmy się wówczas w burżuazyjnych autorach, którzy nam tłumaczyli, że istnienie jest s k a n d a l e m. To, co nas jednak fascynowało nieustannie, to byli prawdziwi, żywi ludzie z ich pracami i troskami; chcieliśmy filozofii, która objąć by mogła wszystko, nie zdając sobie sprawy, że istnieje już ona od dawna i że to właśnie ona rodzi w nas owo pragnienie. Pewna książka cieszyła się w tym okresie wielkim powodzeniem w naszym środowisku — *W kierunku konkretu* Jean Wahla. Choć pamiętam, jak nas drażniło to „w kierunku", chcieliśmy w y c h o d z i ć od całkowitego konkretu, aby dojść do konkretu absolutnego. Ale książka nam się podobała, bo stawiała idealizm w kłopotliwej sytuacji, odkrywając we wszechświecie paradoksy, dwuznaczności i nierozwiązane sprzeczności. Nauczyliśmy się operować pluralizmem subiektywistycznym (tym pojęciem przecież p r a w i c o w y m) jako bronią przeciwko optymistycznemu idealizmowi naszych profesorów i to w imię myśli lewicowej, która w nas, jeszcze nieświadoma, rosła. W ten sposób marksizm jako „filozofia, która stała się światem", wyrywał nas z martwej kultury przeżywającej się burżuazji i rzucał na drogę realizmu pluralistycznego mającego na celu ogarnięcie człowieka i rzeczy w ich istnieniu. Pozostawaliśmy jednak ciągle jeszcze w kręgu idei „panujących": nie przychodziło nam do głowy, że tego człowieka konkretnego, którego chcieliśmy odnaleźć, trzeba p r z e d e w s z y s t k i m ujmo-

[1] Ksiądz Calvez, o którego książce wspomina Henri Lefebvre w poprzednim artykule. *(Przyp. tłum.)*

[2] Termin ten, wprowadzony przez filozofa hiszpańskiego, Miguela de Unamuno, był wówczas w modzie.

wać jako pracownika wytwarzającego warunki swego życia i że klucza do jego zrozumienia należy szukać w stosunkach produkcji. Długo myliliśmy całkowite i indywidualne, pluralizm, który przydał nam się swego czasu w walce z idealistami, przez dłuższy czas utrudniał nam zrozumienie marksistowskiej totalizacji dialektycznej; wydarzenia polityczne nauczyły nas używać jak szyfru pojęcia walki klas, ale trzeba było całej krwawej historii pierwszej połowy XX wieku, abyśmy mogli przeżyć jej rzeczywistość. Wreszcie wojna, okupacja, Ruch Oporu i to wszystko, co z tego wynikło, rozsadziły stare, zmurszałe ramy naszych myśli; odczytywaliśmy na nowo Hegla i Marksa, walczyliśmy u boku klasy robotniczej; rozumieliśmy wreszcie, że konkret to historia i że każda walka jest dialektyczna. Dlaczego więc „egzystencjalizm" zachował swą autonomię? Dlaczego nie rozpuścił się niejako w marksizmie?

Na pytanie to usiłował odpowiedzieć Lukács w swojej rozprawce *Egzystencjalizm i marksizm*. Według niego „ponieważ trzeba było odrzucić metodę idealistyczną, usiłowano przynajmniej zachować jej rezultaty i podstawy: stąd wynikła konieczność »trzeciego wyjścia« (pomiędzy materializmem a idealizmem) w istnieniu i świadomości burżuazyjnej w epoce imperializmu". Później wytłumaczę, w jaki sposób taka właśnie metoda schematycznej konceptualizacji przyczyniła się w niemałym stopniu do uczynienia z oficjalnego marksizmu czystego formalizmu. Na razie ograniczę się do stwierdzenia, że takie rozumowanie bynajmniej nie tłumaczy, dlaczego jesteśmy jednocześnie głęboko pewni, że materializm historyczny daje nam jedyną słuszną interpretację historii ludzkości, i przekonani, że egzystencjalizm stanowi jedyne konkretne podejście do rzeczywistości. To napięcie — przeżywane wówczas przez nas wszystkich — pomiędzy marksizmem i egzystencjalizmem wynikało z prostej rzeczy, której Lukács nie mógł wtedy napisać. Marksizm przyciągnął nas ku sobie, zmienił kolejno i stopniowo wszystkie nasze myśli, wytrzebił w nas wszystkie kategorie myślenia burżuazyjnego, ale nie mógł zaspokoić całkowicie naszego pragnienia rozumienia świata; na tej specyficznej płaszczyźnie, na jakiejśmy się usadowili, nie miał nam nic do powiedzenia, nie mógł nas niczego nauczyć, bo zatrzymał się.

Marksizm zatrzymał się: właśnie dlatego, że ta filozofia chce zmieniać świat, że celem jej jest „przyszłość — świat filozofii", że jest i chce być filozofią praktyczną, nastąpiło w niej prawdziwe rozdarcie, które odrzuciło daleko teorię od jej *praxis*. Zbyt długo trzeba by się tu rozwodzić nad przyczynami społecznymi tej schizmy: większość z nich liczy sobie lat trzydzieści. Olbrzymie błędy — które trudno zresztą ściśle odgraniczyć od tego, co było koniecznością walki — doprowadziły do zduszenia wszelkich „tendencji" wewnątrz partii i krajów komunistycznych: konkretna myśl miała się rodzić z *praxis* i z kolei tę *praxis* oświetlać. Oczywiście nie przypadkowo i żywiołowo, lecz — jak we wszystkich dyscyplinach naukowych i technicznych jest przyjęte — zgodnie z pewnymi założeniami ogólnymi. Przywódcy jednak, dążąc do możliwie maksymalnej monolityzacji całej partii i obawiając się, że swobodny rozwój prawdy może zagrozić bojowej jedności szeregów, zastrzegli sobie prawo interpretacji wydarzeń i precyzowania linii politycznej. Jedno-

cześnie, w obawie, aby doświadczenie nie zakwestionowało słuszności pewnych wytycznych kierunkowych i nie osłabiło w ten sposób „walki ideologicznej", postawiono doktrynę poza zasięgiem wszelkiej krytyki. Ów rozdział bezwzględny pomiędzy teorią a praktyką sprowadził praktykę do bezideowego empiryzmu, a teorię do czystej i zmumifikowanej wiedzy. System autorytatywnego planowania, stosowany bezwzględnie przez biurokrację nie mającą w zwyczaju przyznawać się do swych błędów, stawał się już choćby przez to samo gwałtem na rzeczywistości, a skoro o produkcji danego kraju decydowano za biurkiem — i to często stojącym poza jego granicami — gwałt ten musiał prowadzić w konsekwencji do absolutnego idealizmu: apriorycznie poddawano ludzi i rzeczy ideom; gdy doświadczenie nie potwierdzało przypuszczeń — doświadczenie musiało się mylić. Metro budapeszteńskie było rzeczywistością w umyśle Rakossiego: jeśli warunki terenowe nie pozwalały na jego budowę, to warunki terenowe były widać kontrrewolucyjne. Marksizm, jako interpretacja filozoficzna człowieka i historii, nie mógł oczywiście nie odbijać owych założeń planowania: ten stały przykład idealizmu i gwałtu wywierał na faktach gwałt idealistyczny. Przez lata całe intelektualista komunistyczny wierzył, że służy swej partii gwałcąc systematycznie doświadczenie, pomijając kłopotliwe szczegóły, wulgaryzując ordynarnie dane a przede wszystkim konceptualizując każde wydarzenie, zanim je jeszcze zbadał. A nie mówię tego jedynie o komunistach, ale także o wszystkich ugrupowaniach intelektualistów marksistowskich — trockistach czy sympatykach trockizmu także, gdyż tych zdeterminowała całkowicie opozycja wobec Partii Komunistycznej. 4 listopada, w momencie drugiej interwencji radzieckiej na Węgrzech i nie mając jeszcze żadnych danych o sytuacji w tym kraju, każda grupa miała już swoje z góry założone stanowisko w tej sprawie: chodziło o agresję biurokracji radzieckiej przeciwko Demokracji Rad Robotniczych, o rewoltę mas robotniczych przeciwko biurokracji czy też o pucz kontrrewolucyjny, w czas udaremniony przez pomoc wojsk radzieckich. Później przyszły wiadomości, przyszło dużo konkretnych informacji — nie słyszałem, aby jakikolwiek marksista zmienił w tej sprawie swoje zdanie. Wśród zacytowanych tu przeze mnie interpretacji jedna szczególnie jaskrawo odsłania mechanizm tej metody, ta mianowicie, która sprowadza wydarzenia na Węgrzech do „agresji radzieckiej przeciwko Demokracji Rad Robotniczych"[1]. Nie ulega wątpliwości, że rady robotnicze są instytucją demokratyczną i socjalistyczną. Ale nie istniały one wcale podczas pierwszej interwencji radzieckiej, a ich pojawienie się trwało zbyt krótko i miało miejsce w zbyt burzliwych okolicznościach, aby można było mówić o nich, że były zorganizowaną formą demokracji. Nie szkodzi: jest w tym przecież ziarno prawdy — wystarczy, aby je rozdmuchać i wyolbrzymić do ostatecznych granic. W rezultacie nagi fakt na łamach organu marksistowskiego przeistacza się natychmiast w abstrakcyjne pojęcie. Gorzej, w platońską Ideę, gdyż marksista, rozwijając wszystkie możliwości zawarte — choćby tylko *implicite* — w rzeczywistości, każde empiryczne pojęcie doprowadzić chce do perfekcji Typowości. „Demokracja Rad Robotniczych" — powiadają od razu trockiści. A *„Humanité"*, zanim jeszcze nadejdą jakiekolwiek wiadomości: „Wersalczycy!"

[1] Teza lansowana przez grupę byłych trockistów.

Tak więc w naszym świecie współczesnym doświadczenie społeczne i historyczne wymyka się w ogóle wiedzy. Pojęcia burżuazyjne wycierają się szybko i nie podlegają odnowie. Te, które nam jeszcze zostały, są przestarzałe i bezpodstawne: rzeczywiste osiągnięcia socjologii amerykańskiej nie są w stanie pokryć niepewności teoretycznej tej nauki; po znakomitym starcie psychoanaliza utknęła i drepce w miejscu. Co do pojęć marksistowskich — te, wyzute ze swej treści, stały się formalnymi regułami interpretacyjnymi, podobnymi w tym do kategorii kantowskich; mają za zadanie k o n s t y t u o w a n i e doświadczenia, a nie jako odczytywanie. Zresztą, choć formalnie kryją one nadal w sobie treść marksistowską, stały się w użyciu kategoriami czysto politycznymi. Użycie słów „faszystowski w naukowym znaczeniu tego słowa" w odniesieniu do reżimu Tito (cytuję sformułowanie pewnego komunisty francuskiego z 1949 roku) nie było bynajmniej rezultatem analizy marksistowskiej, z a s t ę p o w a ł o ją, i to jak najbardziej bezpodstawne uroszczenie wyrażało tylko wybór polityczny Francuskiej Partii Komunistycznej.

W obliczu t a k i e g o marksizmu egzystencjalizm mógł się odrodzić i utrzymać, gdyż głosił na powrót rzeczywistość ludzi i wydarzeń, jak niegdyś Kierkegaard na przekór Heglowi. Tylko Kierkegaard odrzucał heglowskiego człowieka, gdy, przeciwnie, zarówno marksizm jak egzystencjalizm tego samego człowieka mają na celu. Z tym jednak, że marksizm roztopił go już w idei, a egzystencjalizm szuka go w s z ę d z i e t a m, g d z i e o n j e s t, w pracy, w domu, na ulicy. Poza tym nie twierdzimy bynajmniej, że ten człowiek rzeczywisty jest niepoznawalny — jak kierkegaardowska subiektywność — twierdzimy tylko, że jest nieznany. Jeśli na razie jeszcze wymyka się naszej wiedzy, to dlatego, że aby go zrozumieć, dysponujemy jedynie pojęciami zapożyczonymi bądź to od idealizmu prawicowego, bądź też od idealizmu lewicowego. Oczywiście, pomiędzy tymi dwoma idealizmami przeprowadzamy rozróżnienie: pierwszy zasługuje na swe miano przez z a w a r t o ś ć swoich pojęć, drugi jedynie przez u ż y t e k, jaki dziś robi ze swoich. Jest także prawdą, że p r a k t y k a marksistowska w masach nie odzwierciedla albo w nieznacznym tylko stopniu odzwierciedla sklerozę teorii; ale właśnie konflikt pomiędzy działaniem rewolucyjnym i scholastyką mającą je usprawiedliwić uniemożliwia komunistom, zarówno w krajach socjalistycznych jak w krajach kapitalistycznych, powzięcie jasnej świadomości samych siebie: jedną z najbardziej uderzających cech naszej epoki jest to, że historia dzieje się nieświadomie. Odpowie mi ktoś na to, że zawsze tak było; prawda, rzeczywiście, ale tylko do drugiej połowy XIX wieku. Bo żywy marksizm zdawał się być właśnie maksymalnym wysiłkiem w kierunku oświetlenia procesu historycznego w jego integralności.

Trzeba, żebyśmy się jednak dobrze zrozumieli: marksizm jest filozofią naszego wieku, marksizm jest nieprzekraczalny. Nasze myśli, jakie by nie były, nie przekraczają nigdy zakreślonych przez niego granic: rodzą się i rozwijają w jego obszarze kulturowym. Gdy Garaudy pisze (*„Humanité"*, 27 maja 1955): „Marksizm tworzy dziś w rzeczywistości system współrzędnych, który jeden

jedyny pozwala na sytuowanie i definiowanie każdej myśli w każdej dziedzinie nauki, od ekonomiii politycznej do fizyki, od historii do etyki" — całkowicie się z nim zgadzamy. Zgodzilibyśmy się z nim tak samo, gdyby rozszerzył swe twierdzenie do działań indywidualnych i kolektywnych, do dzieł, sposobów życia i pracy, do uczuć, do rozwoju instytucji i charakterów. Żeby pójść jeszcze dalej, godzimy się całkowicie z Engelsem, gdy ten pisze w liście wykorzystanym przez Plechanowa w jego słynnej rozprawie z Bernsteinem: „Nie jest więc tak, jak sobie niejeden wyobraża ku większej wygodzie, że położenie ekonomiczne działa automatycznie; przeciwnie, ludzie tworzą własną historię, ale dzieje się to w określonym środowisku, warunkującym ich działalność na podstawie istniejących już wcześniej stosunków faktycznych, spośród których stosunki ekonomiczne, bez względu na stopień, w jakim podlegają one wpływowi pozostałych stosunków politycznych i ideologicznych, decydują jednak w ostatniej instancji i stanowią przewijającą się wszędzie czerwoną nić, jedyną przewodniczkę w zrozumieniu procesu historycznego". I naturalnie nie uważamy warunków ekonomicznych za zwyczajną, statyczną strukturę niewzruszonego społeczeństwa: wiemy, że sprzeczności w nich zawarte są motorem historii. Jest rzeczą dość komiczną, że Lukács, w cytowanej już książce, chcąc się od nas odciąć, przypomina tę marksistowską definicję materializmu: „prymat istnienia przed świadomością", gdy właśnie prymat całości przed częścią jest zasadniczym punktem naszych założeń ideologicznych[1].

Jak to się więc dzieje, że nie jesteśmy po prostu i zwyczajnie marksistami? Dzieje się tak dlatego, że w cytowanych powyżej twierdzeniach widzimy abstrakcyjne zasady, wyznaczenie zadań i problemów, a nie prawdy konkretne, dlatego że wydaje się nam, iż można je bardzo różnie interpretować, gdy tymczasem współczesnym marksistom wydają się one jasne, precyzyjne, ewidentne i jednoznaczne.

I tak nie ulega na przykład wątpliwości, że marksizm pozwala na s y t u o w a n i e tak samo przemówienia Robespierre'a, działalności rewolucyjnej mas, postawy Góry wobec Sankiulotów i zamierzonej przez nich reglamentacji ekonomicznej, jak wierszy Valéry'ego czy *Legendy wieków*. Ale cóż to właściwie znaczy — s y t u o w a n i e? Jeśli sądzić mam po pracach współczesnych marksistów, polega ono na określeniu rzeczywistego miejsca danego przedmiotu w procesie historycznym, warunków materialnych jego istnienia, klasy, która go zrodziła, interesów tej klasy (czy też pewnej jej części), jej ruchu, form jej walki przeciwko innym klasom społecznym. Dokonawszy tego wskazać będzie można, że to przemówienie, ta postawa polityczna czy ta książka w swej rzeczywistości obiektywnej jest pewnym momentem toczącej się walki; określi się go przez jego rzeczywiste działanie i wprowadzi w ten sposób do ogólnego obrazu ideologii czy polityki. I tak Żyrondę sytuować należy w stosunku zależności od mieszczaństwa złożonego z kupców i armatorów, które wy-

[1] Zasada m e t o d o l o g i c z n a egzystencjalizmu, według której poznanie zaczyna się jednocześnie z refleksją, nie ma nic wspólnego z zasadą o n t o l o g i c z n ą, która określa osobę konkretną przez jej materialność; te dwie zasady ogólne bynajmniej ze sobą nie kolidują. Natomiast teoria poznania jest i pozostanie piętą achillesową marksizmu. Ale za długo by się nad tym rozwodzić.

woławszy najpierw wojnę rewolucyjną, chciałoby ją przerwać, gdyż szkodzi ona handlowi zagranicznemu, a Górę w stosunku zależności od mieszczaństwa świeższej daty, wzbogaconego przez kupno dóbr narodowych i dostawy wojenne i któremu jak najbardziej zależy na przedłużaniu się konfliktu. Tak tłumaczyć będziemy działania i przemówienia Robespierre'a pamiętając o tej sprzeczności zasadniczej: aby kontynuować wojnę, ów drobnomieszczanin musi oprzeć się na masach ludowych, a dewaluacja asygnat i spekulacja każe masom ludowym wysuwać żądanie „dirižizmu" ekonomicznego, którego to żądania Góra ze względu na swe interesy i swą ideologię przyjąć nie może.[1] Jeśli chodzi o „sytuowanie" takiego czy innego autora, Lukács wskaże nam na idealizm jako na żyzną glebę, z której czerpią wszystkie produkty burżuazyjnej myśli. Lecz idealizm ten jest w ciągłym ruchu, gdyż on też, na swój sposób, odzwierciedla głębokie sprzeczności wewnątrz społeczeństwa, gdyż każde z pojęć, którymi się posługuje, jest bronią przeciw wstępującej ideologii. Więc Lukács będzie rozróżniał pomiędzy, na przykład, fałszywym uspokojeniem okresu sprzed pierwszej wojny światowej, które wyraża się u Wilde'a czy Gide'a „przez rodzaj stałego karnawału fetyszyzowanej wewnętrzności", a „wielkim odpokutowywaniem, wycofywaniem się, charakterystycznym dla okresu powojennego a szczególnie dla chwili obecnej, gdy pisarze i myśliciele poszukują pomiędzy nazbyt skompromitowanym idealizmem a materializmem jakiegoś »trzeciego wyjścia«". Czy metoda ta nas zadowala? Bynajmniej. Jest ona niewątpliwie *grosso modo* słuszna. A przecież widzimy od razu, że jest ona aprioryczna i posługuje się pojęciami wyprzedzającymi doświadczenie. Bada się działanie i myśl ludzką tylko po to, żeby znaleźć najłatwiejszy sposób wepchnięcia ich do wygodnego, z góry przygotowanego schematu. Lukács na przykład wykaże, w jaki to sposób egzystencjalizm heideggerowski pod wpływem hitlerowców zmienia się w czysty aktywizm; jego też zdaniem egzystencjalizm francuski jest rozkochany w wolności i zdecydowanie antyfaszystowski, gdyż poczęty w czasie okupacji Francji przez Niemców wyrażał bunt uciskanych drobnomieszczan. Na nieszczęście Lukács zapomina o dwóch dość istotnych drobiazgach: po pierwsze o tym, że istniał w Niemczech p r z y n a j m n i e j j e d e n nurt egzystencjalistyczny, który nie miał nigdy żadnych koneksji z hitleryzmem i który przeżył Trzecią Rzeszę, jest to egzystencjalizm Jaspersa; po drugie, że na napisanie dzieła teoretycznego trzeba niemało czasu i że na przykład moja książka *L'Etre et le Néant*, na którą się *expressis verbis* powołuje, była wynikiem poszukiwań rozpoczętych jeszcze w 1930 roku i że już w 1939 roku byłem w posiadaniu zarówno metody, jak i najważniejszych wniosków. Zresztą czytałem Husserla, Heideggera i Jaspersa jeszcze w 1933 roku, podczas rocznego pobytu w Domu Francuskim w Berlinie i w tym to okresie podlegałem ich wpływowi.[2] Tak samo chęć jak najpośpieszniejszego sprowadzenia faktu politycznego do ekonomicznego nierzadko wypacza rezultaty analiz Guérina: trudno trochę się z nim zgodzić, że wojna rewolucyjna jest j u ż o d 1792

[1] Asumpt do tych refleksji dała mi niezwykle interesująca praca Daniel Guérina *Walka klas za czasów Pierwszej Republiki*, próba marksistowskiej interpretacji, której nie tyczy się większość moich krytyk i zastrzeżeń tu wyłożonych. Guérin jest marksistą, choć nie należy do żadnej partii.

[2] Przyznano mi wówczas stypendium dla bliższego zapoznania się z tymi filozofami, o których mówiono we Francji (nie całkiem zresztą bez racji), że metodami swoimi umożliwiają bliższe podejście do konkretu.

roku jedynie przejawem odwiecznej rywalizacji handlowej francusko-brytyjskiej. Wojowniczość Żyrondy ma przede wszystkim charakter polityczny, choć niewątpliwie Żyronda nawet w swojej polityce wyraża klasę, która ją wydała, i interesy środowiska, które ją podtrzymuje: jej pogardliwy idealizm, jej wola podporządkowania pogardzanego ludu oświeconej elicie burżuazyjnej, czyli innymi słowy chęć przyznania burżuazji roli oświeconego despoty, jej radykalizm słowny idący w parze z oportunizmem praktycznym, jej wrażliwość, wreszcie jej gapiostwo — wszystko to posiada wyraźny znak fabryczny, wszystko to wyraża najdokładniej dążenia i charakter tego starego już mieszczaństwa, złożonego z kupców i armatorów, którego Bordeaux było najdumniejszą redutą. Gdy Brissot rzuca Francję w odmęt wojny, aby uratować rewolucję i zdemaskować zdradę króla, jego naiwny machiawellizm odzwierciedla tę samą postawę Żyrondy, przed chwilą przez nas opisaną. Ale jeśli wstawimy się na chwilę w jego położenie i przypomnimy sobie poprzedzające tę decyzję wypadki: ucieczkę króla, masakrę republikanów na Polu Marsowym, ześlizgnięcie się w prawo dogorywającej Konstytuanty, rewizję Konstytucji, niepewność mas ludowych zrażonych do monarchii i onieśmielonych represjami, jeśli zdamy sobie również sprawę z ambicji pożerających Brissota jak i w ogóle całą Żyrondę — czy doprawdy trzeba będzie wówczas zasłaniać sobie całą polityczną *praxis* Żyrondy? Czy nadal będziemy trwać w przekonaniu, że należy uważać ją jedynie za czysty pozór, mający ukrywać zasadnicze sprzeczności interesów? Dla ludzi 1792 roku rzeczywistość polityczna jest absolutem, osadem nierozpuszczalnym bez reszty w ekonomice, i to właśnie określa ich jako mieszczan: popełniają oni zasadniczy błąd niedoceniania działania sił bardziej ukrytych, trudniejszych do zbadania, ale też o wiele silniejszych. Ale czy to wystarczający powód, żeby popełniać błąd odwrotny i odmawiać ich działaniu i celom politycznym, jakie ono określa, charakteru względnie absolutnego? Nie chodzi zresztą wcale o to, aby raz na zawsze i definitywnie określić stopień i siłę oporu stawianego przez zjawiska nadbudowy próbom brutalnej ich redukcji — byłoby to popadaniem z jednego idealizmu w drugi. Chodzi tylko o odrzucenie wszelkiego aprioryzmu: jedynie uczciwe badanie faktu historycznego, bez żadnych nastawień z góry, pozwolić może w każdym wypadku na określenie, czy dane działanie lub dzieło odzwierciedla wypływające z nadbudowy (choć uwarunkowane przez bazę) pobudki indywiduów lub grup społecznych, czy też można je wytłumaczyć tylko przez bezpośrednie odniesienie ich do sprzeczności ekonomicznych i konfliktów różnych interesów materialnych. Wojnę Secesyjną, mimo całego purytańskiego idealizmu Nordystów, należy bezpośrednio tłumaczyć na język pojęć ekonomicznych, nawet jej uczestnicy zdawali sobie z tego niejasno sprawę. Inaczej rzecz się ma jednak z wojną rewolucyjną, której, choć począwszy od 1793 roku przybrała bardzo wyraźny charakter ekonomiczny, nie można już w 1792 roku bezpośrednio sprowadzać do jednego z przejawów odwiecznej rywalizacji kapitalizmu merkantylnego: trzeba uwzględnić mediację konkretnych ludzi, ich charakterów uwarunkowanych przez bazę instrumentów ideologicznych, którymi się posługują, rzeczywistego środowiska rewolucji, a przede wszystkim nie należy zapominać, że polityka sama przez się zawiera w tym okresie głęboki sens społeczny, gdyż mieszczaństwo walczy o zniesienie krępujących od wewnątrz jego wszechstronny

rozwój więzów zmurszałego społeczeństwa feudalnego. Tak samo absurdalne będzie całkowite i natychmiastowe sprowadzenie szlachetnych ideałów tkwiących w ideologii do interesów klasowych: po prostu przyznaje się w ten sposób rację tym wszystkim antymarksistom, których ogarnia się dziś ogólnym mianem „machiawellistów". Kiedy Izba Ustawodawcza decyduje się na wojnę wyzwoleńczą, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tym samym angażuje się w nader skomplikowany proces historyczny, który doprowadzić ją musi niechybnie do podejmowania wojen zaborczych. Ale marnym byłby machiawellistą ten, kto chciałby sprowadzić ideologię rewolucyjną 1792 roku do roli zwyczajnej etykietki, pokrywającej imperializm burżuazyjny: odmawiając ideologii roli obiektywnie istniejącej rzeczywistości i skuteczności, popadamy w starą formę idealizmu, tak często demaskowaną przez Marksa i której na imię ekonomizm.

Tak więc formalizm marksistowski eliminuje z pola widzenia to wszystko, co może być krępujące — wprowadza Terror. Metoda, taka przynajmniej, jaką się dziś posługują marksiści, nie chce żadnych r o z r ó ż n i e ń — celem jej jest asymilacja. Nie chodzi o integrację różnorodności, ale o jej eliminację: w ten sposób ów stały wysiłek w kierunku i d e n t y f i k a c j i odbija unifikacyjną politykę biurokracji; specyficzne określenia budzą w teorii te same wątpliwości, co konkretne osoby w praktyce. Myśleć — dla większości marksistów oznacza rozpuszczać to, co szczególne, w tym, co ogólne. Hegel pozwalał mu przynajmniej na istnienie w charakterze przezwyciężonej szczególności: marksista uważałby, że niepotrzebnie trwoni swój czas starając się, zanim jeszcze zabierze się do jej określania, zrozumieć i ogarnąć oryginalność poszczególnej myśli burżuazyjnej. Jemu chodzi tylko o wykazanie, że jest ona pewną formą idealizmu. Przyzna oczywiście, że książka z roku 1956 niepodobna jest do książek z roku 1930 — ale przyczynę tego widzi tylko w tym, że świat się w międzyczasie zmienił. I oczywiście ideologia odbijająca ten świat z punktu widzenia danej klasy. Burżuazja wchodzi w okres wycofywania się: idealizm odzwierciedla to jej nowe stanowisko, tę taktykę. Ale dla marksistowskiego intelektualisty ruch dialektyczny nie wychodzi ani na chwilę poza sferę uniwersalizmu: trzeba określić go jedynie ogólnikowo i wykazać, że przejawia się tak samo w omawianej książce, jak i we wszystkich innych wydanych w tym samym roku. Z konieczności więc uważać musi istotną zawartość dzieła czy postawy za pozorną tylko ich treść i gdy sprowadza triumfalnie szczególność do ogólności, wydaje mu się tym samym, że sprowadził pozór do prawdy. W rzeczywistości określił tylko samego siebie określając swą s u b i e k t y w n ą koncepcję rzeczywistości. Marks był tak dalece odległy od tego fałszywego uniwersalizmu, że usiłował b u d o w a ć dialektycznie swą wiedzę o człowieku, wychodząc stopniowo od zdeterminowań najszerzej pojętych do najbardziej precyzyjnych, to znaczy od stanu sił wytwórczych i stosunków produkcji do nadbudowy. Hierarchiczna totalizacja tych znaczeń i uwypuklenie ich wzajemnych uwarunkowań miało nam dać w rezultacie całkowitą rzeczywistość ludzką — to znaczy pokazać zarówno g r u p ę ludzi, jak i k a ż d e g o człowieka z osobna w ich sprzecznościach i w ich ruchu. Marks wnosił coś nowego: czytający go robotnik czy drobnomieszczanin dowiadywał się czegoś nowego o sobie, jego cechy szczególne bynajmniej się nie zacierały, przeciwnie, w swoim portrecie odnajdywał się cały, głęboko wrośnięty w glebę społeczną. Ale idealizm marksistowski przestał być metodą eurystyczną — sprowadza znane

do znanego. Jego fetyszem jest to, co ogólne, uniwersalne, a właściwie można nawet powiedzieć, że wymyśla sobie bożków i marionetki wprowadzając a p r i o r y c z n i e do tego, co uniwersalne, determinanty abstrakcyjne i bezpodstawne, aby tworzyć fałszywe, mityczne pojęcia indywidualne, jak np. „imperializm światowy", „kosmopolityzm", „awanturnictwo" etc. A nawet „fetyszyzm" [1], gdyż formuła Lukácsa: „stały karnawał fetyszyzowanej wewnętrzności", nie jest tylko pedantyczna i nieścisła — sam już jej wygląd jest podejrzany. Dodanie tutaj gwałtownego, konkretnego słowa „karnawał", przywodzącego na myśl barwny i hałaśliwy korowód masek, nie ma na celu nic innego, jak odwrócenie uwagi od ubóstwa i bezpodstawności tej formuły. Bo też albo chce się przez nią jedynie określić subiektywizm literacki tej epoki i jest to zwyczajny truizm, bo subiektywizm ów głoszony był jako hasło, albo też stwierdza się, że stosunek autorów do ich subiektywności był stosunkiem f e t y s z y z a c j i i jest to stwierdzenie co najmniej pochopne. Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, ile nazwisk, tyle różnych stosunków do subiektywności. Wręcz p r z e c i w n i e, można by dowieść, że ani Joyce, który zamierzał stworzyć zwierciadło świata, zakwestionować wspólną naszą mowę i zbudować fundamenty nowej wspólnoty językowej, ani Proust, który w analizie rozpuszczał bez reszty swoją jaźń i którego jedynym celem było odnalezienie poprzez magię czystej pamięci p r z e d m i o t u r z e c z y w i s t e g o i z e w n ę t r z n e g o w jego absolutnej szczególności i niepowtarzalności, ani Gide, utrzymujący się w tradycji humanizmu arystotelesowskiego, nie byli fetyszystami wewnętrzności. Pojęcie to nie wynika z doświadczenia, nie ustaliło się go bynajmniej drogą badania postawy poszczególnych ludzi; ta fałszywa indywidualizacja czyni zeń coś w rodzaju heglowskiej Idei (jak na przykład Nieszczęśliwa Świadomość albo Piękna Dusza) stwarzającej sobie własne narzędzia poznania.

Ów rozleniwiony marksizm wkłada całość do całości, z ludzi rzeczywistych tworzy symbole swoich mitów, zamienia w system paranoicznych urojeń jedyną filozofię zdolną rzeczywiście ogarnąć skomplikowaną całość bytu ludzkiego. „Sytuowanie" polega dla Garaudy'ego na wyznaczeniu punktów styku uniwersalności danej epoki, położenia społecznego, klasy i jej stosunku sił wobec innych klas społecznych z uniwersalnością postawy obronnej czy też ofensywnej (bez względu na to, czy idzie o praktykę społeczną, czy też o koncepcje ideologiczne). Ale wyznaczenie tej osi współrzędnych dla dwóch abstrakcyjnych uniwersalizmów ma na celu jedynie zagubienie w tym wszystkim konkretnej grupy czy konkretnego człowieka, o którego chodzi. Jeśli chcę zrozumieć Valéry'ego, drobnomieszczańskiego intelektualistę wyrosłego z konkretnej przecież i historycznej grupy społecznej — drobnomieszczaństwa francuskiego u schyłku XIX wieku — lepiej nie zwracać mi się z tym do marksistów: podstawią na-

[1] Dodałbym w tym miejscu, że nawet pojęcia ścisłe i konkretne, takie, jak faszyzm czy walka klas, z których pierwsze określa zjawisko historycznie konkretne, oznaczone w czasie i podlegające badaniu naukowemu, a drugie — motor historii, są także fetyszyzowane dzięki u ż y t k o w i, j a k i s i ę d z i s i a j z n i c h r o b i. Tak samo nie ma żadnego „imperializmu światowego", jeśli rozumie się przez to konsekwentną, upartą, niezmożoną siłę, której jedyną racją bytu jest zniszczenie krajów socjalistycznych. Istnieją natomiast różne i m p e r i a l i z m y kapitalistyczne, które niekiedy przezwyciężają swoje sprzeczności dla wspólnego działania, niekiedy zaś przeciwstawiają się sobie gwałtownie (jak w wypadku Kanału Sueskiego).

tychmiast zamiast określonej liczbowo grupy i d e ę jej warunków materialnych, jej położenia wśród innych grup społecznych („drobnomieszczanin mówi zawsze: z jednej strony... z drugiej strony...") i jej sprzeczności wewnętrznych. Powrócimy do kategorii ekonomicznych, odnajdziemy znów pojęcie drobnomieszczańskiej własności zagrożonej przez koncentrację kapitalistyczną i żądania mas ludowych, które to podwójne zagrożenie okaże się właśnie przyczyną rozlicznych wahnięć w postawie społecznej tej grupy. To wszystko jest jak najbardziej słuszne: ten szkielet uniwersalizmu jest najświętszą prawdą, p ó k i p o z o s t a j e w d z i e d z i n i e a b s t r a k c j i. Idźmy dalej: póki zadawane pytania nie porzucają dziedziny ogólnej, te elementy różnych schematów pozwalają w połączeniu na udzielenie odpowiedzi. Ale chodzi przecież o Valéry'ego. Nasz abstrakcyjny marksista nie będzie przez to bynajmniej zbity z tropu: podkreśli najpierw stały i nieprzerwany rozwój materializmu, potem opisze nam gruntownie pewien analityczno-matematyczny typ idealizmu, lekko zabarwiony pesymizmem, co stanowi już pewnego rodzaju odruch obronny wobec wstępującej filozofii. Wszystkie cechy tego idealizmu będą określone dialektycznie w stosunku z a l e ż n o ś c i od materializmu: idzie w nim tylko o p r a k t y c z n e usiłowania (z góry zresztą skazane na niepowodzenie) przeciwstawienia się najgwałtowniejszym atakom, zatkania najgroźniejszych wyrw i wyłomów, łatania najwidoczniejszych dziur, asymilowania wrogiej penetracji ideologicznej. Prawie całkowita nieoznaczoność tak opisanej ideologii pozwala uczynić z niej abstrakcyjny schemat, do którego dopasowywać można wygodnie wszystkie dzieła współczesnej myśli burżuazyjnej. W tym momencie marksistowskie badanie naukowe dobiega końca i marksista pracę swoją uważa za wykonaną. Co zaś do Valéry'ego — ten wyparował.

I my także uważamy, że i d e a l i z m j e s t p r z e d m i o t e m: przecież nazywa się go, wykłada, przyjmuje albo odrzuca, ma on swoją historię i bez przerwy się zmienia. Była to niegdyś filozofia żywa, dziś jest to filozofia martwa, kiedyś odzwierciedlała w jakimś stopniu stosunki międzyludzkie, dziś jeszcze świadczy o pewnej wspólnocie ludzkiej (intelektualistów burżuazyjnych na przykład). Ale właśnie dlatego, iż uważamy, że on istnieje, nie zgadzamy się na robienie z niego przezroczystej dla umysłu idei a p r i o r y c z n e j, dla nas istnienie jego jest rzeczywiste i stąd wnosimy, że tylko doświadczenie, obserwacja, prace specjalistyczne będą mogły coś nowego nam o nim powiedzieć, a t r z e b a c z a s u na przeprowadzenie dialektycznej syntezy tego wszystkiego. Ten przedmiot r z e c z y w i s t y wydaje się nam konkretną determinantą kultury obiektywnej, był czas, że był on gryzącą myślą wstępującej klasy, dziś stał się wśród warstw średnich konserwatywnym s p o s o b e m m y ś l e n i a (są i inne, a wśród nich i pewien „materializm" — ale milczy o tym marksista), przyzwyczajeniem, odruchem obronnym, który działa w pewnych określonych wypadkach. Przedmiot ten — który ma sposób bycia inny niż katedra Notre-Dame w Paryżu, ale tę samą obecność a k t u a l n ą i tę samą głębokość historyczną — nie jest istotą żywą, jest „instrumentem kolektywnym", nie będziemy jednak odwracać naszego twierdzenia, fetyszyzować tego względnego przedmiotu i uważać intelektualistów idealistycznych za jego produkt, nie będziemy zmieniać instrumentu wykonanego naszymi rękami w zjawisko b a r-

dziej rzeczywiste niż posługujący się nim człowiek. Uważamy ideologię Valéry'ego za szczególny, konkretny produkt konkretnie istniejącego człowieka, którego odcyfrować należy w jego właśnie niepowtarzalności i wychodząc przede wszystkim od konkretnej grupy, która go wydała. Nie oznacza to bynajmniej, że reakcje jego nie będą się pokrywać z reakcjami jego klasy, wprost przeciwnie, ale jedynie to, że poznamy je a posteriori, w pracy, która starać się będzie scalić w jedno całą możliwą i dostępną wiedzę o tej indywidualności. Valéry jest niewątpliwie drobnomieszczańskim intelektualistą. Ale nie każdy drobnomieszczański intelektualista jest Pawłem Valéry. W tych dwóch zdaniach zawiera się właśnie cały problem niewydolności współczesnego marksizmu. Aby móc ująć w całości proces wytwarzający osobowość i jej produkt wewnątrz danej klasy i danego społeczeństwa w określonym okresie historycznym, brak marksizmowi hierarchii mediacji. Określając Valéry'ego mianem drobnomieszczanina, a dzieło jego nazywając idealistycznym, niczego poza tym marksizm się z tego nie dowie. Ze względu też na tę swoją niewydolność postanowił rozprawić się raz na zawsze z tym co szczególne i partykularystyczne, określając je po prostu jako wynik przypadkowości: „To, że akurat taki i ten właśnie człowiek — pisze Engels — zjawia się w określonym czasie, w danym kraju, jest oczywiście czystym przypadkiem (...) w braku Napoleona zająłby jego miejsce ktoś inny. (...) Tak samo rzecz się ma z wszelką przypadkowością lub pozorną przypadkowością w historii. Im odleglejsza jest badana właśnie przez nas dziedzina od ekonomii i im bliższa jest dziedzinie czysto abstrakcyjno-ideologicznej, tym więcej przypadkowości napotykamy w jej rozwoju, tym bardziej zygzakowata będzie krzywa tego rozwoju. Ale jeśli nakreślimy średnią oś tej krzywej, to przekonamy się, że im dłuższy okres będzie badany i im większy będzie zakres badanej dziedziny, tym bardziej równoległa będzie ta oś do osi rozwoju ekonomicznego". Innymi słowy konkretny charakter danego człowieka jest dla Engelsa „dziedziną czysto abstrakcyjno-ideologiczną". Rzeczywista i podlegająca interpretacji jest jedynie owa „średnia oś krzywej" (życia, historii, partii czy grupy społecznej) i ten moment uniwersalności odpowiada innej uniwersalności (ekonomice w ścisłym tego słowa znaczeniu). Ale egzystencjalizm uważa takie postawienie sprawy za arbitralne ograniczenie ruchu dialektycznego, za zatrzymanie w miejscu myśli, za obrazę godności myślącego człowieka. Nie chce rzucać rzeczywistego życia na łup niezbadanym przypadkom narodzin i śmierci, aby pogrążyć się w kontemplacji uniwersalności, która ogranicza się do bezustannego odbijania samej siebie.[1] Zamierza, pozostając wierny tezom marksistowskim, znaleźć sposoby pośrednictwa (mediacji), które pozwolą ująć poszczególny konkret, życie, rzeczywistą, określoną w czasie walkę, osobowość ludzką, wychodząc od sprzeczności ogólnych pomiędzy siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Marksizm współczesny wykazuje, że realizm Flauberta symbolizuje ewolucję społeczną i polityczną drobnomieszczaństwa w okresie Drugiego Cesarstwa. Ale nie pokazuje nigdy genezy tej wzajemności perspektywicznej. Ani nie wiemy, dlaczego Flaubert poświęcił się akurat literaturze, a nie na przykład malarstwu, ani dla-

[1] Owe równoległe średnie osie krzywych sprowadzają się w rzeczywistości do jednej linii; oglądane z tego punktu widzenia stosunki produkcji, nadbudowa społeczno-polityczna i ideologie wydają się być po prostu (jak w systemie filozoficznym Spinozy) „różnymi tłumaczeniami tego samego zdania".

czego żył jak anachoreta, ani dlaczego napisał akurat te książki, a nie na przykład książki Duranty'ego czy Goncourtów. Marksizm sytuuje, ale niczego już nigdy nie odkrywa: pozostawia innym, pozbawionym zasad ideologicznych, dyscyplinom naukowym ustalenie dokładnych danych dotyczących życia i osobowości autora i przychodzi dopiero później dowodzić, że jego schematiki jeszcze raz się sprawdziły: ponieważ rzeczy miały się tak, a nie inaczej, walka klas rozwijała tak, a nie inaczej, Flaubert, należący do mieszczaństwa, musiał żyć tak, jak żył, i napisać to, co napisał. A chodzi właśnie o to, że nie tłumaczy się bliżej znaczenia kryjącego się w tych trzech słowach: „należący do mieszczaństwa". Bo przecież ani jego renty, ani, w mniejszym jeszcze stopniu, czysto intelektualny charakter jego pracy nie czynią jeszcze z Flauberta mieszczanina. Należy on do mieszczaństwa, bo się w nim urodził, innymi słowy przyszedł na świat w rodzinie już mieszczańskiej[1], której głowa — ojciec Flauberta, chirurg w Rouen — dała się ponieść wstępującemu ruchowi swej klasy. I jeśli Flaubert rozumie i odczuwa jak mieszczanin, to dlatego, że zrobiono z niego mieszczanina w okresie, gdy nie mógł rozumieć sensu narzucanych mu pojęć i gestów. Jak wszystkie rodziny, i ta była szczególna: matka jego spokrewniona była ze szlachtą, ojciec był synem wiejskiego weterynarza, jego starszy brat, pozornie o wiele lepiej zapowiadający się od niego, był od wczesnego dzieciństwa przedmiotem jego nienawiści. Tak to poprzez szczególne perypetie rodzinne, poprzez sprzeczności właściwe tej właśnie rodzinie, a nie innej, Gustaw Flaubert uczył się, przystosowywał do swojej klasy. Nie ma przypadków: dziecko staje się takim czy innym człowiekiem, bo ogólne przeżywa jako szczegółowe. Flaubert przeżył w całej jego szczególności konflikt pomiędzy religijną pompą odradzającego się ustroju monarchistycznego a niewiarą swojego ojca, intelektualisty drobnomieszczańskiego, nieodrodnego syna Rewolucji Francuskiej. W sensie bardziej ogólnym konflikt ten wyrażał walkę dawnych właścicieli ziemskich ze świeżymi nabywcami Dóbr Narodowych i z burżuazją przemysłową. Sprzeczność tę (zresztą przykrytą za Restauracji płaszczykiem prowizorycznej ugody) przeżył Flaubert sam i tylko dla siebie: jego marzenia o szlachectwie, a szczególnie o wierze religijnej, były stale i systematycznie podcinane przez analityczny umysł ojca. Dużo później umieści on w samym sobie tego przygniatającego ojca, który nawet po śmierci nie przestanie niszczyć Boga, głównego swego antagonisty, ani sprowadzać mistycznych wzlotów syna do waporów cielesnych. Tylko że mały Flaubert przeżywał to wszystko w ciemnościach, nie uświadamiając sobie tego do końca, w przerażeniu, ucieczce, niezrozumieniu i w warunkach materialnych mieszczańskiego dziecka, sytego, zadbanego, ale bezsilnego i odgrodzonego od świata. Jako dziecko przeżył on już swoje przyszłe położenie poprzez różne kariery, jakie się przed nim otwierały. Nienawiść do starszego brata, wybitnie uzdolnionego studenta medycyny, zamykała przed nim drogę nauk ścisłych; nie chciał i nie śmiał zaliczać się do „drobnomieszczańskiej elity". Pozostawało prawo: ale na myśl o tych zawodach, które wydawały mu się podrzędne, nabierał obrzydzenia do własnej klasy i obrzydzenie to stało się jednocześnie uświadomieniem przynależności klasowej i definitywną jego

[1] Bo można także do mieszczaństwa przyjść i właśnie na tym polega różnica: będzie się innym drobnomieszczaninem, jeśli się nim jest z urodzenia, i innym, gdy się nim człowiek stał po „przekroczeniu granicy".

alienacją wobec drobnomieszczaństwa. Przeżył on także mieszczańską Śmierć, tę samotność ogarniającą nas od chwili urodzenia, ale i tę przeżył w specyficznym, rodzinnym kontekście: ogród, w którym bawił się z siostrą, sąsiadował z prosektorium, gdzie ojciec jego krajał trupy. Śmierć, trupy, młoda siostra (która miała niezadługo umrzeć), nauka i niewiara ojca — wszystko to złożyło się u niego na bardzo szczególną i skomplikowaną postawę psychiczną. W żaden sposób nie potrafimy wytłumaczyć tej wybuchowej mieszaniny naiwnego scientyzmu i religii bez Boga, jaką był Flaubert i którą starał się on przezwyciężyć przez umiłowanie Sztuki formalnej, jeśli nie zrozumiemy w pełni, że to wszystko działo się w dzieciństwie, to znaczy w warunkach całkowicie odmiennych niż warunki dorosłego człowieka. To dzieciństwo urabia w nas przesądy, których później niesposób przezwyciężyć, to ono pozwala nam odczuć, poprzez gwałt tresury i bunt tresowanego zwierzęcia, przynależność do środowiska jako wydarzenie szczególne. Dziś jedynie psychoanaliza pozwala na dokładne zbadanie postępowania dziecka, które w ciemnościach, po omacku, próbuje, nie rozumiejąc jej, odegrać rolę społeczną narzuconą mu przez świat dorosłych, ona jedynie może wykazać, czy dusiło się ono w tej roli, czy chciało się z niej wyrwać, czy też przystosowało się do niej całkowicie. Ona jedna pozwala odnaleźć całego człowieka dorosłym, to znaczy nie tylko jego obecne zdeterminowania, ale także ciężar jego historii. Ale niesłusznie zwykło się uważać, że ta dyscyplina naukowa przeciwstawia się marksizmowi: oczywiście z chwilą gdy zdegenerowany marksizm staje się wiedzą uniwersalną i formalną, woli on niszczyć niż przyswajać; wchłonął on więc psychoanalizę nie jako metodę pomocniczą mogącą być pomocą w poznaniu i w praktyce, ale jako martwą ideę zasiadającą na swoim miejscu wewnątrz skostniałego systemu filozoficznego: według tej interpretacji nie jest ona niczym innym, jak zamaskowanym idealizmem, niczym innym, jak objawieniem jakiegoś fetyszyzmu wewnętrzności. Ze swej strony psychoanaliza, pozbawiona wszelkich zasad ideologicznych, konstruuje na Zachodzie teorie społeczne i metafizyczne, które rzeczywiście prowadzą w konsekwencji do najczystszej wody idealizmu.[1] Niemniej nie ulega wątpliwości, że niektóre prawdy odkryte przez nią podczas jej chaotycznych badań i poszukiwań, że niektóre metody ustalone w sposób mniej lub bardziej empiryczny powinny zostać przyswojone na stałe przez żywy, prawdziwy marksizm, który zapewni im pełną skuteczność. Gdyż metoda analityczna bada przede wszystkim sposób, w jaki dziecko przeżywa swoje stosunki rodzinne. Co nie znaczy, by kwestionowała, z metodologicznego punktu widzenia priorytet instytucji. Wręcz przeciwnie, przedmiot jej badań sam jest zależny od struktury poszczególnej rodziny, a ta z kolei jest jedynie przejawem współczesnej struktury rodzinnej, uwarunkowanej, w ostatecznej instancji, przez ogólny rozwój stosunków produkcji.

W zamkniętych rodzinach *ancien régime*'u, w których ojciec jest władzą absolutną, chłopca określa przede wszystkim stosunek do ojca: odwracając się od niego od urodzenia i prześladując go stale niewytłumaczalną wprost niechęcią, stary Mirabeau zrobił ze swego syna awanturnika, wygnańca, który

[1] Ileż to razy na przykład dokonywano psychoanalizy Robespierre'a nie rozumiejąc, że sprzeczności jego postępowania były uwarunkowane jak najściślej obiektywnymi sprzecznościami w ruchu rewolucyjnym. Pewien psychiatra usiłował wytłumaczyć ostatnio postępowanie Napoleona kompleksem niepowodzenia. A socjalista belgijski De Man opiera całą walkę klasową na „kompleksie niższości" proletariatu.

zdradził najpierw szlachtę na korzyść trzeciego stanu, a potem trzeci stan na korzyść tego symbolu władzy ojcowskiej, jakim był król. Ważne jest tutaj jedno: szczególne jest jedynie sposobem przeżywania tego, co ogólne, ale jednocześnie nie daje się do niego całkowicie sprowadzić: poprzez swój stosunek do ojca Mirabeau przeżył zapewne wszystkie sprzeczności pewnej arystokracji ziemskiej, zarazem autorytatywnej i liberalnej, pysznej i zrujnowanej; ale przeżył je bez rozpoznania i postępowanie jego wyraża je zupełnie nieświadomie: to, co odczuwał od początku do końca życia, to, co go zrobiło, to, co mu zapewniło zarazem przenikliwy wzrok i jego ograniczenia, to była ta niezapomniana nigdy nienawiść ojca, która wygnała go z dzieciństwa i ustanowiła jako wyraz pewnej ogólności i jednocześnie manifestację nie poddającej się redukcji szczególności. Natomiast wiek XVIII wprowadził, choć nieśmiało, pewną liberalizację statutu prawnego owoczesnej rodziny: dziecko coraz częściej wychowywane jest w klimacie ciepła rodzinnego, pogłębia się stosunek uczuciowy pomiędzy członkami rodziny. I tak na jednego Desmoulins'a, który wydaje się być pod wielkim wpływem ojca, iluż to młodych rewolucjonistów zdaje się kochać jedynie matkę: Barnave, Barbaroux, Condorcet, Murat, Billaud-Varenne i nawet Danton. Później jeszcze, gdy rozwój reżimu własności utwierdzi definitywnie charakter małżeństwa i rozpocznie proces emancypacji kobiet, przyspieszony jeszcze przez pracę kobiet, rola żony i matki zmienia się także we własnym ognisku rodzinnym; to, co — nienajszczęśliwiej może — nazywać się zwykło „kompleksem Edypa", określa stosunek chłopca do matki w pewnym okresie rozwoju historycznego rodziny; agresywność wobec ojca występuje z tym większą siłą, im osobowość ojca w mniejszym stopniu przytłacza osobowość dziecka.

Tak więc, na przekór naszym marksistom, którzy zdają się widzieć i dostrzegać tylko dorosłych, psychoanaliza — jeśli sprowadza się ją do roli metody pomocniczej — odnajduje punkt styku człowieka z jego klasą, odkrywa jego historię rodzinną; na przekór tendencjom zbyt szybkiego uogólniania każdego czynu czy podmiotu, odkrywa ona głębię i nieprzeniknioność życia dziecka i ukazuje dobitnie niezamazalny wpływ dzieciństwa na wiek dojrzały. Teraz już niesposób odnieść bezpośrednio *Pani Bovary* do struktur polityczno-społecznych drobnomieszczaństwa, do jego interesów klasowych, do ogólnego jego rozwoju; trzeba uciec się do pośrednika, jakim jest dzieciństwo Flauberta[1]. Przekonujemy się przy tym o głębokiej jednorodności tych obydwu rzeczy: i dzieło, i dzieciństwo występują jako dwa różne szczególne wyrazy ogólności. Przez użytek, jaki czyni z psychoanalizy jako metody — zresztą bardzo udoskonalonej — egzystencjalizm różni się prowizorycznie od marksizmu. Ale marksizm nie ma się co obawiać tej nowej dyscypliny naukowej, gdyż „kompleksy" i uczulenia każdej poszczególnej osoby nabierają dopiero wówczas prawdziwego sensu, gdy zdajemy sobie sprawę, że wyrażają one na swój spo-

[1] Rodzina Flaubertów była jeszcze rodziną typu „na wpół zamkniętego". Ojciec terroryzował wszystkich swoimi zasługami i swoim rozgłosem, swoimi atakami furii, swą ironią czy też napadami chandry. Toteż wydaje się, że stosunek małego Gustawa do matki nigdy nie był decydujący. Chodzi tu jeszcze (w okresie gdy rodzina małżeńska jest już dominującym typem rodziny drobnomieszczańskiej) o „fiksację" na ojcu. Baudelaire natomiast, urodzony w tym samym roku co Flaubert, dokona „fiksacji" na matce. Ale środowiska ich były różne. Rodzina Baudelaire'a jest bogatsza, kulturalniejsza, rodzina Flauberta pozostaje jeszcze trochę „chłopska". Jedna zamieszkuje stolicę, druga prowincję.

sób alienację człowieka; egzystencjalizm może dziś badać jedynie sytuacje, w których człowiek z a g u b i ł s a m s i e b i e, gdyż nie ma w ogóle innych w świecie opartym na wyzysku.

Ale jeszcześmy nie skończyli z m e d i a c j a m i: na szczeblu stosunków produkcji i struktur polityczno-społecznych każda pojedyncza osoba jest uwarunkowana przez swoje stosunki z innymi ludźmi. Nie ulega wątpliwości, tutaj również, że uwarunkowanie to w swoich źródłach wywodzi się z ogólnych interesów klasowych, z reżimu własności, z walki klasowej, innymi słowy ze stałego konfliktu przeciwstawiającego sobie siły wytwórcze i stosunki produkcji. Ale tego się nie p r z e ż y w a tak prosto: człowiek żyjąc poznaje mniej lub bardziej dokładnie swoje położenie poprzez przynależność do różnych grup. U nas we Francji robotnik fabryczny może być skłoniony do zajęcia takiego czy innego stanowiska politycznego (zapisanie się do partii socjalistycznej albo komunistycznej) lub zawodowego (przystąpienie do takiego czy innego związku) przez wywieraną nań presję grupy produkcyjnej, do której przynależy, ale jeśli, jak to się często zdarza, mieszka daleko od swojego miejsca pracy, może być także poddany presji grupy swego miejsca zamieszkania, która często wywiera wpływ w przeciwnym kierunku. W niektórych regionach Francji (okolice Annecy na przykład), gdzie industrializacja jest bardzo daleko posunięta, właściciele fabryk popierają ideę tworzenia grup apolitycznych (stowarzyszenia kulturalne, sportowe, tele-kluby itd.), które w efekcie niewątpliwie odciągają młodzież od życia związkowego i politycznego. U drobnomieszczan roi się od tego rodzaju grup instytucjonalnych i stowarzyszeń. Ale marksizm interesuje się grupami społecznymi tylko o tyle, o ile można je bezpośrednio określić przez stosunki produkcji. Chodzi mu o klasy społeczne i ich odłamy (których interesy przeciwstawiają je innym klasom), chociaż tak pojęte grupy często nie mają wcale żadnego życia kolektywnego: chłopi na przykład tworzą klasę społeczną, ale — szczególnie w krajach zacofanych — każda rodzina żyje w odosobnieniu i utrzymuje kontakt z innymi jedynie poprzez rynek.

Pewna zachodnia dyscyplina naukowa — socjologia — usiłuje badać grupy jako totalizacje kontaktów ludzkich; usiłuje ona określić ich realność, charakteryzujący je stopień napięcia wewnętrznego, przejawiające się w nich polaryzacje, organy mediacji, jakie wewnątrz siebie wytwarzają, ich trwałość, strukturę, działanie, jakie wywierają na przynależących do nich ludzi. Oczywiście jeśli nauka ta będzie rościła sobie pretensje do opisywania społeczeństwa, nie będzie zasługiwać na naszą uwagę: będzie wtedy bronią służącą do odwracania rzeczywistej hierarchii zagadnień. A jeśli będzie chciała przypisywać metafizyczne jakieś istnienie kolektywowi w oderwaniu od tworzących go ludzi i łączących ich stosunków, nie będzie niczym innym, jak socjologiczną formą idealizmu. Ale jeśli pojmować ją jako metodę[1], nie ulega wątpliwości, że zajmuje się ona przedmiotami i problemami, których nie dostrzega współczesny marksizm: bada wewnątrz danego społeczeństwa stosunki panujące pomiędzy

[1] Nawet i wtedy należy używać jej z maksymalną ostrożnością, gdyż ma ona tendencję do zastępowania historycznego stawania się „socjologiczną" i statyczną racjonalnością. Częstotliwość bardziej ją interesuje niż zmiana.

większą ilością ludzi. Jasne, że idzie tu o bardzo powierzchowną wiedzę o przedmiocie, podczas gdy marksizm jest wiedzą dogłębną, nie można jednak zaprzeczyć, że ostatecznie nawet grupa jest produktem historii. Że przy wszystkich naszych zastrzeżeniach korzysta ona z pewnego rodzaju autonomii horyzontalnej, gdyż stosunki nawiązujące się w jej łonie są funkcją okoliczności i celów szczegółowych. Tu prawdopodobnie niejeden będzie chciał przypomnieć zdanie Marksa, że nieważne, co proletariatowi wydaje się, że robi, ważne, co robi. Zgadzamy się całkowicie z tym, że z punktu widzenia praktycznego i politycznego działalność grupy określa się w jej stosunku zależności od walki klasowej i że stowarzyszenia rybackie czy czytelnicze organizowane przez fabrykantów, mają na celu odwracanie uwagi robotników od toczącej się walki. Ale jednocześnie zdanie Marksa niezupełnie pasuje do tej sytuacji, bo na przykład w cytowanym przykładzie trudno twierdzić, iżby robotnikowi wydawało się, że łowi ryby i że czyta: łowi on ryby rzeczywiście i rzeczywiście czyta książki i te właśnie działania są celem omawianych grup.

Na tym więc poziomie trzeba by raczej powiedzieć, że działalność społeczna posiada pozorną rzeczywistość szczególną i rzeczywistość ogólną, która w pewnym stopniu wymyka się osobom działającym. Jest to okazja do przypomnienia, że, jak powiada Hegel, pozór jako taki jest też rzeczywistością. Pośród tych rozlicznych stosunków grupowych człowiek uczy się swego położenia i przystosowuje do życia; i tu także poszczególne związki są jedynie sposobem realizowania i przeżywania ogólności w jej materialności; i tu także szczególność przejawia właściwy sobie opór, nie pozwalający na jej rozpuszczenie bez żadnej mediacji w podstawowych ogólnikach. Dlatego też twierdzimy, że jesteśmy jednocześnie egzystencjalistami i marksistami nie zgadzając się na aprioryczne odrzucenie socjologii jako metody; pozwala ona znacznie poszerzyć ujmowanie konkretu jako totalizacji istnienia. Że przydatność praktyczna tej metody jest olbrzymia, postaram się zaraz dowieść tym wszystkim, którzy chcieliby w niej widzieć tylko czysto kontemplacyjny sposób poznania, a mianowicie przypominając, że neopaternalizm amerykańskich kapitalistów, znany pod nazwą Human Engineering jest całkowicie oparty na badaniach socjologicznych. Rozwój tej nauki w Stanach Zjednoczonych finansują w praktyce koncerny. Ale nie należałoby z tego wyciągać pochopnego wniosku — jak to dotychczas aż nazbyt często czyniono — że socjologia jest bronią klasową w rękach kapitalistów, tylko wręcz przeciwnie, że skuteczność swoją zawdzięcza odkrywanej przez siebie prawdzie i że należy wyrwać ją z rąk kapitalistów i obrócić przeciwko nim. Biorąc ogólnie, przedmiotem naszych badań winno być całe pole społeczne, to znaczy realne środowisko naszego życia, ze swoimi instytucjami, przedmiotami kolektywnymi, fetyszami, doczesnością i przestrzenią; wszystkie napotykane na polu tym przedmioty utrzymują pomiędzy sobą rozliczne stosunki, które, oczywiście w ramach istniejących stosunków produkcji, zależą w pierwszym rzędzie od natury tych przedmiotów. Te stosunki i te prawa powinniśmy badać, przeprowadzając coś w rodzaju horyzontalnej syntezy, która pozwoli nam dojrzeć, na przykład, w Paryżu i Rzymie dwa różne organizmy społeczne, z których pierwszy jest miastem typowo burżuazyjnym i dziewiętnastowiecznym, a drugi, zarazem opóźniony i przyspieszony w swym rozwoju, charakteryzuje się śródmieściem o strukturze

arystokratycznej (bogaci i biedni mieszkają w tych samych domach), które otoczone jest nowoczesnymi dzielnicami mieszkaniowymi inspirowanymi przez urbanizm amerykański. Jest rzeczą pewną, że te różnice strukturalne odzwierciedlają zasadnicze różnice w rozwoju ekonomicznym obydwu krajów. Z tego jeszcze potrafi zdać sprawę współczesny marksizm, nawet tak zubożony i skostniały. Ale nie ulega przecież także wątpliwości, że fizjologie obu tych miast warunkują w sposób natychmiastowy konkretne stosunki ich mieszkańców: poprzez nieustanne sąsiadowanie ze sobą bogatych i biednych. Rzymianie przeżywają w skrócie rozwój swojej ekonomii narodowej; ale to właśnie sąsiadowanie jest s a m o w s o b i e bezpośrednim przejawem życia społecznego i jeśli go nie określimy, nie poddamy ścisłej analizie socjologicznej, w żaden sposób nie potrafimy wyprowadzić pewnego typu stosunków międzyludzkich, tak charakterystycznych dla Włochów, jedynie z prostego uwarunkowania stosunków produkcji.

Marksizm ma dzisiaj tendencję do odrzucania na bok, w dziedzinę przypadku, wszystkich konkretnych determinant życia ludzkiego, to znaczy aspektu czysto historycznego faktów społecznych i zachowywania z żywej całości jedynie ogólnego kośćca. W rezultacie nie ma już nawet pojęcia, czym jest w ogóle człowiek, a dziury tej nie da się załatać bzdurną psychologią Pawłowa. Przeciwko idealizacji marksizmu, przeciwko odczłowieczaniu człowieka egzystencjalizm twierdzi, że rola przypadku może i powinna być sprowadzona do minimum. Gdy się nam powiada: „Było rzeczą przypadku, że Napoleon był tym dyktatorem wojskowym, którego potrzebowała wyczerpana wojną republika francuska" — mało nas to obchodzi, bo dawnośmy to wiedzieli. Egzystencjalizm chce zrozumieć i wykazać, że t e n Napoleon był konieczny, że rozwój Rewolucji wykuwał z a r ó w n o konieczność dyktatury, jak całą osobowość człowieka, który miał tę dyktaturę wykonywać. Nie chodzi nam bynajmniej, jak to nam często zarzucano, o wprowadzenie pierwiastka irracjonalnego do filozofii, ale, wręcz przeciwnie, o zmniejszenie obszaru nieokreśloności i niewiedzy; nie chcemy odrzucać marksizmu w imię jakiegoś idealistycznego humanizmu, lecz odnaleźć człowieka wewnątrz marksizmu.

Jeśli bowiem włączamy do myśli socjalistycznej metodę psychoanalityczną i metodę socjologiczną, to, jak można się łacno domyślić, nie na zasadzie zwyczajnego dodatku czy dobudówki. Innymi słowy egzystencjalizm chce zbudować konkretną antropologię — która w chwili obecnej jest białą plamą w samym sercu marksizmu współczesnego — i chce ją zbudować p o d ł u g p e w n y c h z a s a d. Czas je teraz wyjaśnić.

Powiedziałem już, że przyjmujemy bez zastrzeżeń tezy Engelsa sformułowane w jego liście do Marksa: „Ludzie tworzą własną historię, ale dzieje się to w określonym środowisku warunkującym ich działalność". Tekst ten jednak nie należy do najjaśniejszych i można go chyba różnie interpretować. Jak należy rozumieć słowa, że człowiek tworzy historię, jeśli skądinąd tworzy go właśnie historia? Marksizm idealistyczny wybrał zdaje się najłatwiejszą interpretację:

całkowicie określony przez okoliczności, to znaczy, w końcu, przez warunki ekonomiczne, człowiek jest biernym produktem, sumą odruchów warunkowych. Ale ten przedmiot nieożywiony, gdy włącza się do życia społecznego i wchodzi w kontakt z innymi nieożywionymi i podobnie uwarunkowanymi przedmiotami, może, dzięki swym właściwościom naturalnym, przyspieszać albo opóźniać „bieg świata": może zmieniać społeczeństwo zupełnie tak samo jak bomba, nie przestając być posłuszna prawom inercji, może burzyć domy i ulice zamieniać w rumowiska. Wobec tego nie byłoby więc żadnej różnicy pomiędzy działającym czynnikiem ludzkim a maszyną: i rzeczywiście Marks pisze: „Z wynalezieniem nowego narzędzia, broni palnej, zmieniła się z konieczności cała wewnętrzna organizacja armii. Przekształciły się stosunki, w których jednostki składają się na armię i mogą działać jako armia, zmienił się również wzajemny stosunek między różnymi armiami". Wydawałoby się, że Marks przyznaje tu nawet pierwszeństwo broni czy narzędziom: one mogą wszystko, gdy tymczasem jedność walczącej klasy może, w pewnych niesprzyjających okolicznościach — jak w czerwcu 1848 roku na przykład — prowadzić wprost do klęski. Ale to nieprawda, że Marks w ten sposób pojmował ludzkie działanie. Bo przecież znamy jego trzecią tezę o Feuerbachu: „Nauka materialistyczna, głosząca, że ludzie są wytworami warunków i wychowania... zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany". Albo jest to zwyczajna tautologia i ostatnie zdanie znaczy tyle, że sam wychowawca jest wytworem warunków i wychowania, albo też jest ono jak najbardziej kategorycznym potwierdzeniem odrębności ludzkiej *praxis;* wychowawca musi zostać wychowany: znaczy to, że wychowanie jest przedsięwzięciem. Jeśli nie będziemy chcieli zbytnio upraszczać Marksowskiej myśli, będziemy musieli przyjąć, że w okresie wyzysku człowiek jest r ó w n o c z e ś n i e produktem swojego własnego produktu i czynnikiem działającym, którego w żadnej mierze za produkt uważać nie podobna. Sprzeczność ta nie jest bynajmniej zastygła i definitywna. To właśnie ruch dialektyczny. Ta sprzeczność dopiero rozjaśni nam zdanie Engelsa: ludzie sami tworzą własną historię na podstawie istniejących już wcześniej stosunków faktycznych, ale to przecież oni ją tworzą, a nie owe i s t n i e j ą c e u p r z e d n i o s t o s u n k i; ludzie nie są jedynie naczyniami, w które wlewają się nieludzkie siły rządzące przez nich ruchem społecznym. Stosunki te przecież istnieją. Tylko one mogą być p o d s t a w ą wszelkich zmian. Ale ruch ludzkiej *praxis* przezwycięża je zachowując jednocześnie.

W tym ruchu dialektycznym, który przechodzi przez środowisko społeczne zachowując jego determinanty i który przekształca świat pracą i działaniem na podstawie określonych warunków, egzystencjalizm widzi właśnie specyfikę faktu ludzkiego; dla nas człowiek charakteryzuje się głównie przezwyciężaniem zastanej sytuacji, tym, co potrafi zrobić z tego, czym go zrobiono. Przezwyciężenie to tkwi w samych korzeniach człowieczeństwa, a przede wszystkim w potrzebie. Bo potrzeba jest nie tylko i zwyczajnie brakiem: w najbardziej nagiej postaci odzwierciedla ona pewną sytuację społeczną i zawiera w sobie pewną próbę jej przezwyciężenia. Najprostsze postępowanie określić trzeba jednocześnie w stosunku do istniejących realnie czynników, które je warunkują i w stosunku do pewnego n i e i s t n i e j ą c e g o jeszcze

przedmiotu, który usiłuje ono zrodzić. Nazywamy to p r o j e k t e m. Określamy przez to podwójną i równoczesną relację: w stosunku do tego, co istnieje, *praxis* jest negatywnością; ale mamy tu do czynienia z negacją negacji, w stosunku do przedmiotu, który ma powstać, jest ona pozytywnością. Lecz pozytywność ta odnosi się do „niestniejącego", do tego, c z e g o j e s z c z e n i e m a. Będąc cofaniem się i skokiem naprzód, zaprzeczeniem i zarazem realizacją, projekt zatrzymuje i ujawnia rzeczywistość przezwyciężoną, zaprzeczoną przez sam ruch, który ją znosi: tak więc poznanie jest momentem każdej, nawet najprostszej, *praxis*, ale nie posiada ono charakteru wiedzy absolutnej, określone jest zawsze negacją istniejącej rzeczywistości w imię rzeczywistości do stworzenia, pozostaje w ten sposób zależne od działania, które oświetla i tłumaczy i razem z nim zanika. Jest więc prawdą, że człowiek jest produktem swego produktu: struktury społeczeństwa, które powstało z pracy i w pracy ludzkiej, określają dla każdego człowieka obiektywną sytuację wyjściową: prawda człowieka to rodzaj jego pracy i jego zarobek. Ale określa go ona o tyle tylko, o ile w swojej praktyce człowiek nieustannie ją przezwycięża (w demokracji ludowej, na przykład, imając się fuszerki; w społeczeństwie kapitalistycznym wstępując do związku zawodowego, głosując za strajkiem etc.). Otóż przezwyciężanie to można pojmować jedynie jako stosunek człowieka do swoich możliwości. Zresztą mówiąc, czym dany człowiek jest, mówi się tym samym, czym może być i na odwrót: warunki materialne jego bytowania ograniczają pole jego możliwości (jego praca jest zbyt ciężka, jest nazbyt nią znużony, aby móc rozwijać aktywną działalność polityczną czy związkową itd). Tak więc pole możliwości jest tym celem, w którego kierunku działający czynnik ludzki przezwycięża swą sytuację obiektywną. A pole to z kolei zależy jak najściślej od społecznej i historycznej rzeczywistości. Na przykład w społeczeństwie, gdzie za wszystko trzeba płacić, możliwości kulturalne w praktyce nie istnieją dla ludzi, którzy 50% czy nawet więcej swego budżetu muszą wydawać na jedzenie. Wolność burżuazji natomiast polega na możności poświęcania coraz to większej części jej dochodów na jak najbardziej dowolne wydatki. Ale, choćby i niewielkie, takie pole możliwości zawsze istnieje i nie należy go pojmować jako obszaru nieokreśloności, ale przeciwnie, należy w nim widzieć teren całkowicie „uzbrojony", zależący od całej historii i kryjący w sobie swe własne sprzeczności. Wychodząc poza swoją określoną sytuację w kierunku pola możliwości i realizując jedną możliwość spośród wszystkich innych, człowiek obiektywizuje się i współtworzy historię: jego projekt przybiera kształt rzeczywistości, z którego nie zawsze człowiek zdaje sobie sprawę, i rzeczywistość ta, poprzez konflikty, które wyraża, i konflikty, które rodzi, wpływa na bieg wydarzeń. Trzeba by w tym miejscu opisać prawdziwą dialektykę subiektywności i obiektywności, wskazać na równoczesną konieczność interioryzacji zewnętrzności i eksterioryzacji wewnętrzności, pokazać, że *praxis* jest przejściem przez interioryzację od obiektywnego do obiektywnego, że projekt, jako subiektywne przezwyciężenie obiektywności w kierunku obiektywności, rozpostarty pomiędzy obiektywną sytuacją a obiektywnymi strukturami pola możliwości przedstawia s a m w s o b i e jedność nierozłączną, sprzeczną i postępową tych dwóch determinacji rzeczywistości ludzkiej. Warunki materialne rządzą stosunkami międzyludzkimi, ale muszą być przeżyte w szczególności sytuacji indywidualnych, aby stać się r e a l n y m i warunkami

praxis: obniżka płac czy też zwyżka cen nie powodowałyby nigdy rozruchów, gdyby robotnicy nie odczuwali ich na własnej skórze pod postacią potrzeby czy obawy. Ale odczuwać, znaczy przezwyciężać, stwarzać możliwości działania; subiektywność obróci się tu przeciw samej sobie w postaci obiektywizacji. Tak więc subiektywność zachowuje w sobie obiektywność, którą znosi tworząc nową obiektywność. Jedynie projekt, jako mediacja pomiędzy dwiema warstwami obiektywności, może zdać racjonalnie sprawę z działalności twórczej człowieka. Trudno mi się nad tym dłużej tu rozwodzić. Chciałbym dorzucić tylko trzy spostrzeżenia, które pozwolą traktować to studium jako przegląd problematyki filozoficznej egzystencjalizmu.

1. Położenie nasze, które przezwyciężamy nieustannie przez sam fakt jego przeżywania, nie sprowadza się jedynie do warunków materialnych naszego istnienia, musimy włączyć do niego, jak powiedziałem, także i nasze dzieciństwo. Ono właśnie, będąc niejasnym przeczuciem naszej klasy, naszego uwarunkowania społecznego poprzez grupę rodzinną i zarazem ślepym przezwyciężaniem, niezręczną próbą wyrwania się z tego, uformowało w nas to, co nazywamy charakterem. W nim się właśnie kryją zarówno wyuczone gesty (mieszczańskie albo socjalistyczne), jak i sprzeczne role powodujące duszność i rozdarcie wewnętrzne (u Flauberta, na przykład, rola cichego, pobożnego dziecka i rola przyszłego chirurga, syna bezbożnego lekarza). W nim także pozostawiają ślad nasze pierwsze bunty, rozpaczliwe usiłowania przezwyciężenia dławiącej rzeczywistości i skrzywienia, złamania, jakie z nich wynikają. Przezwyciężyć to wszystko, znaczy także zachować to wszystko: nasze myślenie nigdy się nie uwolni od tych pierworodnych skrzywień, nasze działanie zawsze będzie się posługiwało tymi wyuczonymi gestami, które odrzucamy z całej mocy. Rzutując się w przyszłość ku naszym możliwościom dla uniknięcia sprzeczności naszego istnienia, ujawniamy te gesty i skrzywienia, przejawiają się one w naszym działaniu, choć to ostatnie jest bogatsze od nich i pozwala nam włączyć się do życia społecznego, w którym czekające nas nowe sprzeczności podyktują nam nowe działania. Można więc powiedzieć, że nieustannie przezwyciężamy naszą klasę i że w tym przezwyciężaniu właśnie objawia się w pełni nasza rzeczywistość klasowa. Gdyż realizacja możliwości prowadzić musi nieuchronnie do wytworzenia przedmiotu czy zdarzenia w świecie zjawisk społecznych; jest więc naszą obiektywizacją i odbijające się w niej sprzeczności pierworodne świadczą o naszej alienacji. Teraz dopiero rozumiemy, że przez usta kapitalisty przemawia zawsze Kapitał i tylko Kapitał, choćby rozprawiał o najróżniejszych rzeczach, jak na przykład ulubione potrawy, upodobania artystyczne, sympatie i nienawiści i chociaż żadna z tych rzeczy nie da się bezpośrednio sprowadzić do procesu ekonomicznego i każda się rozwija zgodnie z właściwymi jej sprzecznościami. Ale ogólne i abstrakcyjne znaczenie tych wszystkich spraw szczególnych sprowadza się do Kapitału i tylko Kapitału. To prawda, że ów przemysłowiec podczas urlopu spędza czas na polowaniu i pływaniu, aby zapomnieć o swoich zawodowych, ekonomicznych zajęciach; prawda też, że namiętne wypatrywanie zwierzyny przybiera u niego sens, który jedynie psychoanaliza mogłaby nam całkowicie wytłumaczyć, niemniej faktem jest, że warunki materialne tych czynności (samotność na plaży czy w należącym do niego lesie) ustanawiają go obiektywnie jako „wyrażającego Kapitał" i że

zresztą sama czynność w swoich skutkach ekonomicznych, przynależy do kapitalistycznego procesu produkcji. W ten sposób, na szczeblu stosunków produkcji, tworzy on statystycznie historię, przyczyniając się do utrwalania istniejących struktur społecznych. Ale te skutki ostateczne nie powinny nas zniechęcać do badania jego czynności na różnych, coraz to konkretniejszych szczeblach i konsekwencji, jakie mogą mieć na tych szczeblach. Z tego punktu widzenia każde słowo, każda czynność posiada niezliczoność shierarchizowanych znaczeń. W tej piramidzie znacznie niższe i ogólniejsze stanowi ramy dla znaczenia wyższego i konkretniejszego, ale choć to drugie, węższe znaczenie nie może nigdy przekroczyć ram znaczenia ogólniejszego, niesposób go z tamtego wyprowadzić albo w tamtym rozprowadzić. Na przykład maltuzjanizm francuskich fabrykantów rodzi w pewnych warstwach burżuazji s k ą p s t w o. Ale sprowadzając skąpstwo pewnej osoby czy pewnej grupy społecznej do maltuzjanizmu ekonomicznego zagubilibyśmy konkretną rzeczywistość: skąpstwo budzi się już w zaraniu dzieciństwa, kiedy dziecko jeszcze nie bardzo dobrze wie, co to są pieniądze, jest to więc t a k ż e sposób przeżywania własnego ciała i własnej sytuacji w świecie, jest to stosunek do śmierci. Te wszystkie cechy konkretne należy badać n a b a z i e ruchu ekonomicznego, lecz nie zapominając ani na chwilę o ich specyfice. Tylko w ten sposób będziemy mogli dojść do t o t a l i z a c j i.

2. Trzeba by tu dodać, że projekt, rzutowanie do m o ż l i w y c h c e l ó w musi nieuchronnie przechodzić przez pole m o ż l i w y c h i n s t r u m e n t ó w.[1] A charakter instrumentu wpływa na projekt i warunkuje obiektywizację. Z drugiej zaś strony sam instrument jest wytworem pewnego poziomu rozwoju techniki, to znaczy, w ostatecznej instancji, sił wytwórczych. Weźmy jakiś przykład. Z dziedziny kultury, skoro nasz temat jest filozoficzny. Trzeba zrozumieć, że projekt ideologiczny, niezależnie od jego wyglądu zewnętrznego, ma zawsze na celu przekształcenie sytuacji wyjściowej przez uświadomienie sobie jej sprzeczności. Zrodzony z jednostkowego konfliktu, wyrażającego ogólność klasy i położenia, usiłuje przezwyciężyć go, aby go ujawnić, ujawnić, aby go wszystkim unaocznić, unaocznić wreszcie, aby go rozwiązać. Ale pomiędzy ujawnieniem a unaocznieniem publicznym rozciąga się ograniczone i określone pole instrumentów kulturalnych i mowy: rozwój sił wytwórczych warunkuje wiedzę naukową, która go z kolei warunkuje; poprzez tę wiedzę stosunki produkcji zarysowują kształt ideologii, historia konkretna i przeżyta rodzi poszczególne systemy myślowe, które, w ramach tej ideologii, wyrażają rzeczywiste, praktyczne postawy określonych grup społecznych[2]. Słowa nabierają nowego znaczenia, ich sens ogólny ogranicza się i pogłębia, słowo „Natura" w XVIII wieku wytwarza natychmiast pomiędzy rozmówcami klimat wtajemniczenia. Nie chodzi przecież o ścisłe jego znaczenie, do dziś nikt się nie pokusił

[1] Nie mogę oczywiście i nie mam zamiaru wyliczać tutaj wszystkich pól społecznych, przez które projekt przechodzi. Wybrałem dwa spośród najważniejszych, aby dokładniej wskazać na moment przezwyciężania.

[2] Desanti znakomicie ukazuje, w jaki sposób matematyczny racjonalizm siedemnastowieczny, podtrzymywany przez kapitalizm merkantylny i rozwój kredytu, prowadzi do pojmowania czasu i przestrzeni jako środowisk jednorodnych i nieskończonych. W wyniku tego procesu Bóg, bezpośrednio obecny w świecie średniowiecznym, wypada niejako ze świata, staje się Bogiem ukrytym. Z drugiej strony Goldmann, w innej pracy marksistowskiej, dowodzi, iż Jansenizm, który w istocie swojej jest teorią braku Boga i tragiczności

o sprecyzowanie sensu tego słowa za czasów Diderota. Ale ów motyw, temat filozoficzny jest bezpośrednio uchwytny dla wszystkich. Tak więc ogólne kategorie kulturalne, poszczególne systematy, wreszcie język wyrażający je, są już obiektywizacją pewnej klasy, odbiciem nieuświadomionych czy też już zdeklarowanych konfliktów, szczególnym przejawem alienacji. Ten świat jest zewnętrzny: mowa ani kultura nie znajdują się wewnątrz człowieka, nie oddziaływują na jego system nerwowy; to człowiek znajduje się wewnątrz kultury i wewnątrz mowy, innymi słowy na pewnym wydzielonym obszarze pola instrumentów. Aby móc u n a o c z n i ć to, co ujawnia, dysponuje więc zarazem nazbyt bogatymi i nazbyt ubogimi elementami. Nazbyt ubogimi: słowa, sposoby rozumowania, metody istnieją w ograniczonej tylko ilości: pomiędzy nimi są dziury, przerwy i jego rodząca się myśl nie może znaleźć odpowiednich znaczeń, które by pozwoliły jej się wysłowić. Nazbyt bogatymi: każde słowo ciągnie za sobą wielość i głębokość znaczeń nadanych mu przez całą epokę; gdy tylko ideolog przemawia, musi powiedzieć więcej i nie to, co chce, epoka kradnie mu jego myśl, podmienia ją na swoją. Musi więc bez przerwy kluczyć, a w końcu i tak wyrażona przez niego myśl jest głęboko wypaczona, bo ulega mistyfikacji słów. Markiz de Sade — wykazała to Simone de Beauvoir — przeżywał upadek feudalnej arystokracji, której odbierano po kolei wszystkie przywileje: „sadyzm" był ślepą próbą afirmacji poprzez gwałt praw wojownika, opartych na subiektywnej j a k o ś c i jego osobowości. Otóż sama ta postawa jest już skażona przez mieszczański subiektywizm, bowiem obiektywny tytuł szlachecki zastępuje się nie podlegającą żadnej kontroli wyższością własnej jaźni. Od samego więc początku siła gwałtu uległa skrzywieniu. Ale gdy Sade chce pójść dalej, natyka się na zasadniczą wówczas Ideę Natury. Chce więc wykazać, że prawo naturalne jest prawem silniejszego, że masakry i tortury jedynie naśladują zniszczenia naturalne itd. [1]. Ale Idea ta zawiera niezrozumiały dla niego sens: dla każdego człowieka w 1789 roku, arystokraty czy mieszczanina, Natura jest dobra. Cały jego system ulega więc znów zniekształceniu: jeśli morderstwa i tortury są naśladownictwem natury, to znaczy, że najgorsze występki są dobre i najpiękniejsze cnoty złe. W tym momencie ów arystokrata przekonuje się do idei rewolucyjnych: odczuwa wewnętrzne sprzeczności arystokracji, które począwszy od 1787 roku przygotowują rewolucję, przez dzisiejszych historyków zwaną „arystokratyczną"; Sade jest jednocześnie ofiarą (był przecież więziony bez wyroku w Bastylii) i uprzywilejowanym. Tę sprzeczność, która innych zaprowadzi na emigrację lub na szafot, przenosi on do ideologii rewolucyjnej: walczy o wolność (która byłaby dla niego wolnością mordowania), głosi hasło komunikatywności między ludźmi (gdy sam ma do przekazania światu wąskie, ale dogłębne doświadczenie absolutnej niekomunikatywności). Jego sprzeczności, dawne przywileje

---

życia ludzkiego, odbija charakterystyczną sprzeczność trawiącą w tym okresie szlachtę urzędniczą, wypieraną u dworu przez tworzącą się nową burżuazję, szlachtę, która nie może ani zgodzić się na upadek swojego znaczenia, ani zbuntować się przeciwko królowi, podstawie swojego bytu w społeczeństwie. Te dwie interpretacje, przypominające „panlogizm" i „pantragizm" Hegla, uzupełniają się nawzajem. Desanti ukazuje pole kulturalne, Goldmann wskazuje na zdeterminowanie pewnej jego części przez namiętność ludzką, konkretnie przeżywaną przez określoną grupę społeczną w momencie jej upadku historycznego.

[1] Już w tym samym tkwi koncesja na rzecz epoki: miast wspierać się prawem naturalnym, arystokrata, pewien swoich praw, mówiłby zapewne o prawie krwi.

i upadek skazują go bowiem na samotność. Doświadczenie jego zostanie okradzione z tego, co Stirner nazwie później Jedynością, i wykrzywione przez u n i w e r s a l n o ś ć, r a c j o n a l n o ś ć, przez r ó w n o ś ć — pojęcia-instrumenty epoki; poprzez te pojęcia z trudem będzie musiała przedzierać się myśl Sade'a. Wyrośnie z tego istna ideologia aberacji: prawdziwa komunikatywność może nawiązać się jedynie pomiędzy katem a jego ofiarą; koncepcja ta wyraża poszukiwanie komunikatywności mimo wszystkie konflikty i sprzeczności i z a r a z e m absolutną niemożność tej komunikatywności. Na tych przesłankach buduje całą swoją monstrualną twórczość, którą niesłusznie i zbyt pochopnie kładzie się między ostatnie przeżytki myśli arystokratycznej, gdyż wydaje się ona raczej szaleńczym wyzwaniem samotnika, pochwyconym w lot i przekształconym przez uniwersalną ideologię rewolucjonisty. Przykład ten wskazuje, jak dalece niesłusznie marksizm współczesny bagatelizuje szczególną zawartość różnych systemów kulturalnych, sprowadzając je wszystkie od razu do uniwersalizmu jakiejś ideologii klasowej. Każdy system wyraża alienowanego człowieka, który chcąc przezwyciężyć swą alienację brnie w alienowane słowa, próbę uświadomienia sobie samego siebie, wykrzywioną przez własne swoje instrumenty, próbę, którą kultura zamienia na szczególną *„Weltanschauung"*. I jest to jednocześnie zmaganie się myśli z jej instrumentami społecznymi, jej wysiłek zmierzający do pokierowania nimi, do wypróżnienia ich z niepotrzebnych znaczeń, do zmuszenia ich do wyrażania tylko tej myśli i niczego poza tym. Wynik tych sprzeczności jest prosty: żaden system intelektualny nie podlega redukcji. Skoro instrumenty, jakieby nie były, alienują tego, kto ich używa, i zmieniają sens jego działania, skoro deformację tę odnajdujemy na wszystkich płaszczyznach, trzeba widać uważać ideę za obiektywizację konkretnego człowieka i za jego alienację: jest ona nim samym, eksterioryzującym się na szczeblu mowy. Warto więc przyjrzeć się z bliska jej rozwojowi, odkryć jej znaczenie s u b i e k t y w n e (dla tego, kto ją wypowiada) i i n t e n c j e, aby móc wykryć później jej skrzywienia i przejść wreszcie do jej obiektywnej realizacji. Wtedy przekonamy się, że, jak mówił Lenin, historia jest „chytra" i że nie doceniamy tej chytrości. Przekonamy się, że w swojej większości dzieła umysłu ludzkiego, to rzeczy bardzo skomplikowane i trudne do klasyfikacji, że nie dają się one „sytuować" w stosunku do jednej ideologii klasowej, że wyrażają one raczej, w ich najgłębszej strukturze, sprzeczności i walkę wszystkich współczesnych ideologii; że nie należy dopatrywać się w danym systemie burżuazyjnym jedynie prostej negacji filozofii rewolucyjnej, ale przeciwnie, widzieć i wskazywać, jak dalece podlega on jej przyciąganiu, jak dalece ona w nim tkwi, jak dalece to wzajemne przyciąganie i odpychanie, te wpływy, te łagodne infiltracje i gwałtowne starcia odnajdują się w każdej poszczególnej myśli, jak dalece idealizm współczesnego filozofa burżuazyjnego określić można jako zatrzymanie się myśli, niechęć do rozwijania pewnych motywów już w jego systemie obecnych, słowem jako r o d z a j systemu, a nie „karnawał subiektywności". Myśl Sade'a nie jest a n i myślą arystokraty, a n i myślą drobnomieszczanina: jest to przeżyte doświadczenie wyzutego ze swej klasy feudała, który nie mógł go wyrazić inaczej, jak tylko w pojęciach wstępującej klasy. Dlatego też zachowała ona, w swoim szaleństwie nawet, moc przeczenia; dlatego do dziś potrafi mocno kąsać i przewracać mieszczańskie pojęcia

o rozumie analitycznym, o dobroci naturalnej, o postępie, równości i harmonii uniwersalnej. Pesymizm Sade'a jest tej samej natury, co pesymizm robotnika, któremu burżuazyjna rewolucja nic nie dała i który przekonuje się nagle, że wcale nie przynależy do tej klasy, ponoć uniwersalnej; pesymizm Sade'a umiejscowić trzeba jednocześnie przed i poza optymizmem rewolucyjnym.

Dziedzina kulturalna służyła tu tylko za przykład: wieloznaczność działania politycznego i społecznego wynika najczęściej z głębokiej sprzeczności między potrzebami, pobudkami działania, projektem bezpośrednim z jednej strony i instrumentami kolektywnymi pola społecznego, to znaczy instrumentami *praxis* społecznej. Marks, który długo studiował problematykę naszej Rewolucji, wyprowadził ze swoich badań tę zasadę teoretyczną, którą przyjmujemy: na pewnym stopniu swego rozwoju siły wytwórcze wchodzą w konflikt z istniejącymi stosunkami produkcji i okres, który się wtedy rozpoczyna, jest okresem rewolucyjnym. Nie ulega wątpliwości, że w 1789 roku przemysł i handel dusiły się w reglamentacji i partykularyzmach cechujących własność feudalną. Tak się więc tłumaczy pewien konflikt klasowy, konflikt pomiędzy mieszczaństwem a feudałami; tak się określają ramy i zasadniczy kierunek rozwoju Rewolucji Francuskiej. Ale trzeba pamiętać, że mieszczaństwo — chociaż industrializacja dopiero się rozpoczynała — było już wtedy całkowicie świadome swoich celów i możliwości; było już d o r o s ł e, miało do swej dyspozycji wszystkich specjalistów, wszystkie techniki, wszystkie narzędzia. Wszystko się zmienia, gdy pochylimy się nad jednym z poszczególnych momentów tej historii: presja Sankiulotów na Gminę Paryską i na Konwent. Zaczyna się bardzo zwyczajnie: Sankiuloci odczuwali najbardziej trudności żywnościowe, b y l i g ł o d n i i c h c i e l i j e ś ć. Oto potrzeba, oto pobudki i zasadniczy, jeszcze ogólny i niesprecyzowany, ale bezpośredni projekt: wywierać presję na rząd, aby uzyskać szybką i radykalną poprawę sytuacji. Ta sytuacja wyjściowa jest rewolucyjna p o d w a r u n k i e m znalezienia odpowiednich instrumentów działania i określenia odpowiedniej polityki poprzez użytek, jaki się z tych instrumentów uczyni. Tymczasem grupa Sankiulotów jest złożona z najróżnorodniejszych elementów społecznych, w większości jednak z drobnomieszczan, rzemieślników i robotników, którzy są na ogół właścicielami swoich narzędzi pracy. Ta na wpół proletariacka część stanu trzeciego (jeden z naszych historyków, Lefebvre, nazwał ją „Frontem Ludowym") jest przywiązana do reżimu własności prywatnej. Chciałaby tylko uczynić zeń coś w rodzaju obowiązku społecznego. W ten sposób chciałaby ograniczyć wolność handlu, prowadzącą do spekulacji. Takie pojmowanie własności burżuazyjnej jest dość dwuznaczne: o wiele później będzie ono jedną z ulubionych mistyfikacji burżuazji imperialistycznej. Ale w 1793 roku wydaje się ono przede wszystkim pozostałością po dawnej, feudalnej koncepcji własności prywatnej, obowiązującej za „*ancien régime*'u". W feudalizmie symbolem stosunków produkcji była teza prawna o monarchii absolutnej: Król w najwyższym stopniu posiada ziemię dla Swojego Dobra, które jest identyczne z Dobrem jego ludu; ci z jego poddanych, którzy są właścicielami ziemskimi, zawdzięczają jego dobroci stale ponawiane gwarancje swojego prawa własności. W imię tej zasady, która pozostała im w pamięci, i nie zdając sobie sprawy z jej przestarzałości, Sankiuloci żądają reglamentacji cen. Owa reglamentacja jest zarazem wspomnieniem i antycypacją. Antycypacją: elementy

najbardziej świadome wysuwają wobec rządu rewolucyjnego żądanie podporządkowania wszystkich względów sprawie budowy i obrony republiki demokratycznej. Stwierdzają, słowem, że wojna powoduje konieczność dirižizmu ekonomicznego. Ale to nowe żądanie wyraża się poprzez stare znaczenie słowa, które wykrzywia je i sprowadza do jednej z praktyk znienawidzonej monarchii: reglamentacja cen, kontrola rynku, rezerwowe spichrze — to wszystko są stare sposoby używane w ciągu całego osiemnastego wieku dla zapobiegania klęskom głodu. W programie proponowanym przez lud zarówno Góra jak i Żyronda rozpoznają ze wstrętem autorytatywne metody obalonego właśnie ustroju. Będzie to cofnięcie się, krok w tył. Wszyscy ekonomiści zresztą zgodnie uważają, że jedynie całkowita wolność produkcji i handlu może przywrócić obfitość wszystkich rzeczy. Twierdzono nieraz, że przedstawiciele mieszczaństwa występowali wówczas w obronie swoich konkretnych interesów: to pewne, ale bynajmniej nie najważniejsze. Wolność handlu znajdowała swych najgorętszych orędowników wśród Żyrondy, która przemawiała w imieniu armatorów, bankierów, handlu zagranicznego: interesy tej wielkiej burżuazji nie mogły być poważnie zagrożone przez reglamentację cen zboża. Ci natomiast, którzy ulegli tym żądaniom, przedstawiciele Góry, opierali się w pierwszym rzędzie na nabywcach Dóbr Narodowych, w których reglamentacja biła bezpośrednio. Roland, wróg reglamentacji numer jeden, nie posiadał żadnych dóbr. W rzeczy samej deputowani Konwentu, na ogół biedni — intelektualiści, prawnicy, drobni administratorzy dóbr — żywili ideologiczną i praktyczną namiętność do wolności ekonomicznej. Obiektywizował się w niej bowiem ogólny interes klasowy mieszczaństwa, a oni chcieli budować przyszłość nie wchodząc w kompromisy z trudnościami dnia dzisiejszego. Wolna produkcja, wolna cyrkulacja, wolna konkurencja — były to dla nich trzy nierozłączne warunki postępu. Tak, namiętnie postępowi, chcieli oni pchnąć naprzód historię i rzeczywiście pchnęli ją naprzód sprowadzając własność do bezpośredniego stosunku posiadającego do posiadanej rzeczy.

Poczynając odtąd wszystko zaczyna się gmatwać i komplikować. Jak obiektywnie ocenić sens tego konfliktu? Czy drobnomieszczanie przeciwstawiając się bardzo zresztą umiarkowanemu dirižizmowi idą zgodnie z ruchem historii? Czy oparta na przemocy ekonomia wojenna była przedwczesna? Czy napotkałaby opór nie do przezwyciężenia? Czy trzeba czekać, aż kapitalizm rozwinie wszystkie swoje sprzeczności wewnętrzne, aby burżuazja w niektórych krajach sięgnęła po pewne metody dirižizmu ekonomicznego? A Sankiuloci? Wykonują przecież najświętsze swoje prawo, żądając zaspokojenia swych potrzeb. Ale czy proponowany przez nich sposób nie będzie cofnięciem się w tył? Czy są oni rzeczywiście, jak ośmielili się twierdzić niektórzy marksiści, ariergardą Rewolucji? To prawda, że tego rodzaju żądania, przywodziły na myśl wspomnienia, przypominały niektórym dawne lata. Nie pamiętając o głodówkach lat osiemdziesiątych, wołali oni: „Za czasów króla mieliśmy przynajmniej chleba pod dostatkiem". Inni rozumieli reglamentację w zupełnie nowym sensie, dostrzegali w niej zalążek jakiegoś socjalizmu. Ale socjalizm ten był tylko mirażem, nie miał żadnych możliwości realizacji. Zresztą bardzo był jeszcze płynny i nieokreślony. Babeuf przyszedł za późno, jak powiada Marks. Za późno i za wcześnie. Z drugiej jednak strony czyż to nie lud, czyż to nie Sankiuloci właśnie zrobili rewolucję; Termidor stał się możliwy tylko dzięki głośnym

dysputom Sankiulotów z kierownictwem Konwentu. A marzenie Robespierra, naród bez bogatych ni biednych, gdzie wszyscy są właścicielami, czyż też nie było sprzeczne z rozwojem historii? Oczywiście zadanie Konwentu, jedyne jego zadanie, było proste: najważniejsza była walka z wrogiem wewnętrznym, z wojskami interwencyjnymi, najważniejsza była realizacji i obrona Rewolucji burżuazyjnej. Ale skoro Rewolucję tę r o b i ł l u d, czy nie należało włączyć do jej programu żądań ludowych? Z początku głód dopomógł Rewolucji: „Gdyby chleb był tańszy — pisze Georges Lefebvre — brutalna interwencja ludu, niezbędna dla obalenia monarchii, może nie miałaby miejsca i nie tak łatwo by przyszło mieszczaństwu zatriumfować". Ale poczynając od chwili, gdy mieszczaństwo obaliło Ludwika XVI, poczynając od chwili, gdy przedstawiciele mieszczaństwa w jego imieniu podjęli odpowiedzialność za losy kraju, trzeba wyzyskać siłę ludu dla obrony rządu i instytucyj, a nie dla ich obalenia. A jak tego dokonać nie realizując żądań ludu? Tak więc sytuacja, pozostałości przestarzałych znaczeń, kadłubowy jeszcze rozwój przemysłu i proletariatu, abstrakcyjna ideologia uniwersalizmu, wszystko to sprzysięga się, aby wykrzywić sens działania mieszczan i sens działania ludu. Prawdą jest zarazem, że lud n i ó s ł Rewolucję i że jego nędza miewała kontrrewolucyjne wyskoki. Prawdą jest, że jego nienawiść p o l i t y c z n a do dawnego ustroju raz brała górę nad żądaniami społecznymi, raz usuwała się przed nimi w cień. Prawdą jest, że żadna prawdziwa synteza żądań politycznych i społecznych nie była wtedy możliwa, gdyż Rewolucja otwierała erę wyzysku kapitalistycznego. Prawdą jest, że dążące uparcie do zwycięstwa mieszczaństwo było rzeczywiście awangardą rewolucyjną; ale prawdą jest także, że jednocześnie dążyło ono uparcie do z a k o ń c z e n i a Rewolucji. Prawdą jest, że przeprowadzając pod naciskiem Wściekłych prawdziwy przewrót społeczny rozszerzyłoby tylko wojnę domową i oddało kraj na łup wojskom interwencyjnym. Ale prawdą jest także, że zniechęcając i tłumiąc zapał rewolucyjny ludu przygotowywało tym samym — wcześniej czy później — nieuchronną klęskę i powrót Burbonów. Wreszcie jednak mieszczaństwo ustąpiło: uchwaliło reglamentację. Góra uważając to słusznie za kompromis głosiła racje swojego ustępstwa: „Znajdujemy się w oblężonej fortecy". Po raz pierwszy w historii — o ile się nie mylę — mit oblężonej fortecy przychodził w sukurs rządowi rewolucyjnemu, który pod naciskiem konieczności zdradzał swoje zasady ideologiczne. Ale reglamentacja nie przyniosła, jak się wydaje, spodziewanych skutków, sytuacja, w gruncie rzeczy, niewiele się zmieniła. Gdy 5 września 1793 roku Sankiuloci powracają do Konwentu, ciągle są tak samo głodni, ale i tym razem brak im instrumentów: nie rozumieją, że ogólna podwyżka cen ma swoją przyczynę główną w systemie asygnat, że burżuazja po prostu nie chce płacić podatków na wojnę. Wyobrażają sobie, że to kontrrewolucjoniści są przyczyną wszystkich nieszczęść i nędzy. Z drugiej strony drobnomieszczanie Konwetu nie mogą także inkryminować otwarcie systemu, bo potępić by musieli tym samym liberalizm ekonomiczny: i oni pomstują więc na wrogów ustroju. Taka jest geneza owego pamiętnego dnia, gdy wszyscy się nawzajem oszukiwali: korzystając z tego, że lud żądał głośno ukarania odpowiedzialnych, Billaud Varenne i Robespierre wykorzystają ów odruch gniewu ludowego, mającego przecież przyczyny ekonomiczne, dla poparcia terroru p o l i t y c z n e g o. Lud będzie widział

najbardziej świadome wysuwają wobec rządu rewolucyjnego żądanie podporządkowania wszystkich względów sprawie budowy i obrony republiki demokratycznej. Stwierdzają, słowem, że wojna powoduje konieczność dirižizmu ekonomicznego. Ale to nowe żądanie wyraża się poprzez stare znaczenie słowa, które wykrzywia je i sprowadza do jednej z praktyk znienawidzonej monarchii: reglamentacja cen, kontrola rynku, rezerwowe spichrze — to wszystko są stare sposoby używane w ciągu całego osiemnastego wieku dla zapobiegania klęskom głodu. W programie proponowanym przez lud zarówno Góra jak i Żyronda rozpoznają ze wstrętem autorytatywne metody obalonego właśnie ustroju. Będzie to cofnięcie się, krok w tył. Wszyscy ekonomiści zresztą zgodnie uważają, że jedynie całkowita wolność produkcji i handlu może przywrócić obfitość wszystkich rzeczy. Twierdzono nieraz, że przedstawiciele mieszczaństwa występowali wówczas w obronie swoich konkretnych interesów: to pewne, ale bynajmniej nie najważniejsze. Wolność handlu znajdowała swych najgorętszych orędowników wśród Żyrondy, która przemawiała w imieniu armatorów, bankierów, handlu zagranicznego: interesy tej wielkiej burżuazji nie mogły być poważnie zagrożone przez reglamentację cen zboża. Ci natomiast, którzy ulegli tym żądaniom, przedstawiciele Góry, opierali się w pierwszym rzędzie na nabywcach Dóbr Narodowych, w których reglamentacja biła bezpośrednio. Roland, wróg reglamentacji numer jeden, nie posiadał żadnych dóbr. W rzeczy samej deputowani Konwentu, na ogół biedni — intelektualiści, prawnicy, drobni administratorzy dóbr — żywili ideologiczną i praktyczną namiętność do wolności ekonomicznej. Obiektywizował się w niej bowiem ogólny interes klasowy mieszczaństwa, a oni chcieli budować przyszłość nie wchodząc w kompromisy z trudnościami dnia dzisiejszego. Wolna produkcja, wolna cyrkulacja, wolna konkurencja — były to dla nich trzy nierozłączne warunki postępu. Tak, namiętnie postępowi, chcieli oni pchnąć naprzód historię i rzeczywiście pchnęli ją naprzód sprowadzając własność do bezpośredniego stosunku posiadającego do posiadanej rzeczy.

Poczynając odtąd wszystko zaczyna się gmatwać i komplikować. Jak obiektywnie ocenić sens tego konfliktu? Czy drobnomieszczanie przeciwstawiając się bardzo zresztą umiarkowanemu dirižizmowi idą zgodnie z ruchem historii? Czy oparta na przemocy ekonomia wojenna była przedwczesna? Czy napotkałaby opór nie do przezwyciężenia? Czy trzeba czekać, aż kapitalizm rozwinie wszystkie swoje sprzeczności wewnętrzne, aby burżuazja w niektórych krajach sięgnęła po pewne metody dirižizmu ekonomicznego? A Sankiuloci? Wykonują przecież najświętsze swoje prawo, żądając zaspokojenia swych potrzeb. Ale czy proponowany przez nich sposób nie będzie cofnięciem się w tył? Czy są oni rzeczywiście, jak ośmielili się twierdzić niektórzy marksiści, ariergardą Rewolucji? To prawda, że tego rodzaju żądania, przywodziły na myśl wspomnienia, przypominały niektórym dawne lata. Nie pamiętając o głodówkach lat osiemdziesiątych, wołali oni: „Za czasów króla mieliśmy przynajmniej chleba pod dostatkiem". Inni rozumieli reglamentację w zupełnie nowym sensie, dostrzegali w niej zalążek jakiegoś socjalizmu. Ale socjalizm ten był tylko mirażem, nie miał żadnych możliwości realizacji. Zresztą bardzo był jeszcze płynny i nieokreślony. Babeuf przyszedł za późno, jak powiada Marks. Za późno i za wcześnie. Z drugiej jednak strony czyż to nie lud, czyż to nie Sankiuloci właśnie zrobili rewolucję; Termidor stał się możliwy tylko dzięki głośnym

dysputom Sankiulotów z kierownictwem Konwentu. A marzenie Robespierra, naród bez bogatych ni biednych, gdzie wszyscy są właścicielami, czyż też nie było sprzeczne z rozwojem historii? Oczywiście zadanie Konwentu, jedyne jego zadanie, było proste: najważniejsza była walka z wrogiem wewnętrznym, z wojskami interwencyjnymi, najważniejsza była realizacji i obrona Rewolucji burżuazyjnej. Ale skoro Rewolucję tę r o b i ł l u d, czy nie należało włączyć do jej programu żądań ludowych? Z początku głód dopomógł Rewolucji: „Gdyby chleb był tańszy — pisze Georges Lefebvre — brutalna interwencja ludu, niezbędna dla obalenia monarchii, może nie miałaby miejsca i nie tak łatwo by przyszło mieszczaństwu zatriumfować". Ale poczynając od chwili, gdy mieszczaństwo obaliło Ludwika XVI, poczynając od chwili, gdy przedstawiciele mieszczaństwa w jego imieniu podjęli odpowiedzialność za losy kraju, trzeba wyzyskać siłę ludu dla obrony rządu i instytucyj, a nie dla ich obalenia. A jak tego dokonać nie realizując żądań ludu? Tak więc sytuacja, pozostałości przestarzałych znaczeń, kadłubowy jeszcze rozwój przemysłu i proletariatu, abstrakcyjna ideologia uniwersalizmu, wszystko to sprzysięga się, aby wykrzywić sens działania mieszczan i sens działania ludu. Prawdą jest zarazem, że lud n i ó s ł Rewolucję i że jego nędza miewała kontrrewolucyjne wyskoki. Prawdą jest, że jego nienawiść p o l i t y c z n a do dawnego ustroju raz brała górę nad żądaniami społecznymi, raz usuwała się przed nimi w cień. Prawdą jest, że żadna prawdziwa synteza żądań politycznych i społecznych nie była wtedy możliwa, gdyż Rewolucja otwierała erę wyzysku kapitalistycznego. Prawdą jest, że dążące uparcie do zwycięstwa mieszczaństwo było rzeczywiście awangardą rewolucyjną; ale prawdą jest także, że jednocześnie dążyło ono uparcie do z a k o ń c z e n i a Rewolucji. Prawdą jest, że przeprowadzając pod naciskiem Wściekłych prawdziwy przewrót społeczny rozszerzyłoby tylko wojnę domową i oddało kraj na łup wojskom interwencyjnym. Ale prawdą jest także, że zniechęcając i tłumiąc zapał rewolucyjny ludu przygotowywało tym samym — wcześniej czy później — nieuchronną klęskę i powrót Burbonów. Wreszcie jednak mieszczaństwo ustąpiło: uchwaliło reglamentację. Góra uważając to słusznie za kompromis głosiła racje swojego ustępstwa: „Znajdujemy się w oblężonej fortecy". Po raz pierwszy w historii — o ile się nie mylę — mit oblężonej fortecy przychodził w sukurs rządowi rewolucyjnemu, który pod naciskiem konieczności zdradzał swoje zasady ideologiczne. Ale reglamentacja nie przyniosła, jak się wydaje, spodziewanych skutków, sytuacja, w gruncie rzeczy, niewiele się zmieniła. Gdy 5 września 1793 roku Sankiuloci powracają do Konwentu, ciągle są tak samo głodni, ale i tym razem brak im instrumentów: nie rozumieją, że ogólna podwyżka cen ma swoją przyczynę główną w systemie asygnat, że burżuazja po prostu nie chce płacić podatków na wojnę. Wyobrażają sobie, że to kontrrewolucjoniści są przyczyną wszystkich nieszczęść i nędzy. Z drugiej strony drobnomieszczanie Konwetu nie mogą także inkryminować otwarcie systemu, bo potępić by musieli tym samym liberalizm ekonomiczny: i oni pomstują więc na wrogów ustroju. Taka jest geneza owego pamiętnego dnia, gdy wszyscy się nawzajem oszukiwali: korzystając z tego, że lud żądał głośno ukarania odpowiedzialnych, Billaud Varenne i Robespierre wykorzystają ów odruch gniewu ludowego, mającego przecież przyczyny ekonomiczne, dla poparcia terroru p o l i t y c z n e g o. Lud będzie widział

najbardziej świadome wysuwają wobec rządu rewolucyjnego żądanie podporządkowania wszystkich względów sprawie budowy i obrony republiki demokratycznej. Stwierdzają, słowem, że wojna powoduje konieczność dirižizmu ekonomicznego. Ale to nowe żądanie wyraża się poprzez stare znaczenie słowa, które wykrzywia je i sprowadza do jednej z praktyk znienawidzonej monarchii: reglamentacja cen, kontrola rynku, rezerwowe spichrze — to wszystko są stare sposoby używane w ciągu całego osiemnastego wieku dla zapobiegania klęskom głodu. W programie proponowanym przez lud zarówno Góra jak i Żyronda rozpoznają ze wstrętem autorytatywne metody obalonego właśnie ustroju. Będzie to cofnięcie się, krok w tył. Wszyscy ekonomiści zresztą zgodnie uważają, że jedynie całkowita wolność produkcji i handlu może przywrócić obfitość wszystkich rzeczy. Twierdzono nieraz, że przedstawiciele mieszczaństwa występowali wówczas w obronie swoich konkretnych interesów: to pewne, ale bynajmniej nie najważniejsze. Wolność handlu znajdowała swych najgorętszych orędowników wśród Żyrondy, która przemawiała w imieniu armatorów, bankierów, handlu zagranicznego: interesy tej wielkiej burżuazji nie mogły być poważnie zagrożone przez reglamentację cen zboża. Ci natomiast, którzy ulegli tym żądaniom, przedstawiciele Góry, opierali się w pierwszym rzędzie na nabywcach Dóbr Narodowych, w których reglamentacja biła bezpośrednio. Roland, wróg reglamentacji numer jeden, nie posiadał żadnych dóbr. W rzeczy samej deputowani Konwentu, na ogół biedni — intelektualiści, prawnicy, drobni administratorzy dóbr — żywili ideologiczną i praktyczną namiętność do wolności ekonomicznej. Obiektywizował się w niej bowiem ogólny interes klasowy mieszczaństwa, a oni chcieli budować przyszłość nie wchodząc w kompromisy z trudnościami dnia dzisiejszego. Wolna produkcja, wolna cyrkulacja, wolna konkurencja — były to dla nich trzy nierozłączne warunki postępu. Tak, namiętnie postępowi, chcieli oni pchnąć naprzód historię i rzeczywiście pchnęli ją naprzód sprowadzając własność do bezpośredniego stosunku posiadającego do posiadanej rzeczy.

Poczynając odtąd wszystko zaczyna się gmatwać i komplikować. Jak obiektywnie ocenić sens tego konfliktu? Czy drobnomieszczanie przeciwstawiając się bardzo zresztą umiarkowanemu dirižizmowi idą zgodnie z ruchem historii? Czy oparta na przemocy ekonomia wojenna była przedwczesna? Czy napotkałaby opór nie do przezwyciężenia? Czy trzeba czekać, aż kapitalizm rozwinie wszystkie swoje sprzeczności wewnętrzne, aby burżuazja w niektórych krajach sięgnęła po pewne metody dirižizmu ekonomicznego? A Sankiuloci? Wykonują przecież najświętsze swoje prawo, żądając zaspokojenia swych potrzeb. Ale czy proponowany przez nich sposób nie będzie cofnięciem się w tył? Czy są oni rzeczywiście, jak ośmielili się twierdzić niektórzy marksiści, ariergardą Rewolucji? To prawda, że tego rodzaju żądania, przywodziły na myśl wspomnienia, przypominały niektórym dawne lata. Nie pamiętając o głodówkach lat osiemdziesiątych, wołali oni: „Za czasów króla mieliśmy przynajmniej chleba pod dostatkiem". Inni rozumieli reglamentację w zupełnie nowym sensie, dostrzegali w niej zalążek jakiegoś socjalizmu. Ale socjalizm ten był tylko mirażem, nie miał żadnych możliwości realizacji. Zresztą bardzo był jeszcze płynny i nieokreślony. Babeuf przyszedł za późno, jak powiada Marks. Za późno i za wcześnie. Z drugiej jednak strony czyż to nie lud, czyż to nie Sankiuloci właśnie zrobili rewolucję; Termidor stał się możliwy tylko dzięki głośnym

dysputom Sankiulotów z kierownictwem Konwentu. A marzenie Robespierra, naród bez bogatych ni biednych, gdzie wszyscy są właścicielami, czyż też nie było sprzeczne z rozwojem historii? Oczywiście zadanie Konwentu, jedyne jego zadanie, było proste: najważniejsza była walka z wrogiem wewnętrznym, z wojskami interwencyjnymi, najważniejsza była realizacji i obrona Rewolucji burżuazyjnej. Ale skoro Rewolucję tę r o b i ł l u d, czy nie należało włączyć do jej programu żądań ludowych? Z początku głód dopomógł Rewolucji: „Gdyby chleb był tańszy — pisze Georges Lefebvre — brutalna interwencja ludu, niezbędna dla obalenia monarchii, może nie miałaby miejsca i nie tak łatwo by przyszło mieszczaństwu zatriumfować". Ale poczynając od chwili, gdy mieszczaństwo obaliło Ludwika XVI, poczynając od chwili, gdy przedstawiciele mieszczaństwa w jego imieniu podjęli odpowiedzialność za losy kraju, trzeba wyzyskać siłę ludu dla obrony rządu i instytucyj, a nie dla ich obalenia. A jak tego dokonać nie realizując żądań ludu? Tak więc sytuacja, pozostałości przestarzałych znaczeń, kadłubowy jeszcze rozwój przemysłu i proletariatu, abstrakcyjna ideologia uniwersalizmu, wszystko to sprzysięga się, aby wykrzywić sens działania mieszczan i sens działania ludu. Prawdą jest zarazem, że lud n i ó s ł Rewolucję i że jego nędza miewała kontrrewolucyjne wyskoki. Prawdą jest, że jego nienawiść p o l i t y c z n a do dawnego ustroju raz brała górę nad żądaniami społecznymi, raz usuwała się przed nimi w cień. Prawdą jest, że żadna prawdziwa synteza żądań politycznych i społecznych nie była wtedy możliwa, gdyż Rewolucja otwierała erę wyzysku kapitalistycznego. Prawdą jest, że dążące uparcie do zwycięstwa mieszczaństwo było rzeczywiście awangardą rewolucyjną; ale prawdą jest także, że jednocześnie dążyło ono uparcie do z a k o ń c z e n i a Rewolucji. Prawdą jest, że przeprowadzając pod naciskiem Wściekłych prawdziwy przewrót społeczny rozszerzyłoby tylko wojnę domową i oddało kraj na łup wojskom interwencyjnym. Ale prawdą jest także, że zniechęcając i tłumiąc zapał rewolucyjny ludu przygotowywało tym samym — wcześniej czy później — nieuchronną klęskę i powrót Burbonów. Wreszcie jednak mieszczaństwo ustąpiło: uchwaliło reglamentację. Góra uważając to słusznie za kompromis głosiła racje swojego ustępstwa: „Znajdujemy się w oblężonej fortecy". Po raz pierwszy w historii — o ile się nie mylę — mit oblężonej fortecy przychodził w sukurs rządowi rewolucyjnemu, który pod naciskiem konieczności zdradzał swoje zasady ideologiczne. Ale reglamentacja nie przyniosła, jak się wydaje, spodziewanych skutków, sytuacja, w gruncie rzeczy, niewiele się zmieniła. Gdy 5 września 1793 roku Sankiuloci powracają do Konwentu, ciągle są tak samo głodni, ale i tym razem brak im instrumentów: nie rozumieją, że ogólna podwyżka cen ma swoją przyczynę główną w systemie asygnat, że burżuazja po prostu nie chce płacić podatków na wojnę. Wyobrażają sobie, że to kontrrewolucjoniści są przyczyną wszystkich nieszczęść i nędzy. Z drugiej strony drobnomieszczanie Konwetu nie mogą także inkryminować otwarcie systemu, bo potępić by musieli tym samym liberalizm ekonomiczny: i oni pomstują więc na wrogów ustroju. Taka jest geneza owego pamiętnego dnia, gdy wszyscy się nawzajem oszukiwali: korzystając z tego, że lud żądał głośno ukarania odpowiedzialnych, Billaud Varenne i Robespierre wykorzystają ów odruch gniewu ludowego, mającego przecież przyczyny ekonomiczne, dla poparcia terroru p o l i t y c z n e g o. Lud będzie widział

spadające głowy, ale ciągle będzie tak samo głodny; co do kierującego losami kraju mieszczaństwa, nie chcąc czy też nie mogąc zmienić systemu, będzie się ono nawzajem dziesiątkować, aż przyjdzie Termidor, reakcja i Bonaparte.

Widzimy, że była to walka w ciemnościach. Pierwotny zamiar każdej z tych grup wykrzywiany jest przez warunki działania i wyrażania: przez obiektywną ograniczoność pola instrumentów (teoretycznych i praktycznych), przez utrzymywanie się w świadomości ludzkiej przebrzmiałych znaczeń i nieokreśloności nowych znaczeń (te ostatnie wyrażają się zresztą najczęściej poprzez te pierwsze). Wynika stąd dla nas zadanie uznania absolutnej specyfiki owych grup społeczno-politycznych i określenia ich w całej ich skomplikowanej złożoności, zdając sobie sprawę z ich niepełnego jeszcze rozwoju i z wykrzywienia ich obiektywizacji. Trzeba będzie nam przy tym unikać znaczeń idealistycznych: tak samo nie będziemy się mogli zgodzić na uważanie Sankiulotów za prawdziwy owoczesny proletariat, jak zaprzeczyć istnieniu proletariatu jeszcze embrionalnego; nie będziemy też mogli się zgodzić — chyba że przekonają nas o tym konkretne fakty — na pojmowanie jednej z tych grup jako podmiotu historii, na głoszenie „absolutnych praw" mieszczanina z roku 1793 jako nosiciela rewolucji. Skonstatujemy, jednym słowem, że przeżyta historia stawia o p ó r apriorycznemu schematyzmowi; uważać będziemy, że nawet ta historia skończona i anegdotycznie przecież znana musi być dla nas obiektem całkowitego doświadczenia; zarzucać będziemy współczesnym marksistom tendencję do uważania jej za martwy i przezroczysty przedmiot niezmiennej wiedzy. Z naciskiem będziemy podkreślać wieloznaczność wydarzeń historycznych, rozumiejąc przez słowo wieloznaczność nie dwuznaczny irracjonalizm, ale dojrzewające w nich, tylko jeszcze nie sprecyzowane, sprzeczności. Będziemy więc musieli oświetlać teraźniejszość przyszłością, sprzeczność embrionalną sprzecznością rozwiniętą już i dojrzałą w swym wyrazie, nie pozbawiając jednocześnie teraźniejszości jej specyficznego charakteru, wynikającego z nieporównywalności każdego przeżycia.

Tak więc egzystencjalizm przypomina o specyfice w y d a r z e n i a historycznego; chce przywrócić mu jego funkcję i jego wszystkie rzeczywiste wymiary. Przyznać trzeba, że marksiści bynajmniej nie ignorują wydarzenia: wyraża ono w ich oczach strukturę społeczeństwa, formy, jakie przybrała walka klasowa, wzajemny stosunek sił, ruch wstępującej klasy, sprzeczności dzielące, w łonie każdej klasy, poszczególne grupy, których interesy nie zawsze są zbieżne. Ale od stu blisko lat pewne marksistowskie powiedzonko dowodzi, że nie przywiązują doń wielkiej wagi: podług niego wielkim wydarzeniem XVIII wieku była bynajmniej nie Rewolucja Francuska, lecz wynalezienie maszyny parowej. Marks nie poszedł wcale po tej drodze, czego wystarczającym dowodem jego wspaniały *18 brumaire'a Ludwika Napoleona Bonaparte*. Ale dzisiaj zarówno fakt jak i osoba ma dla marksistów podrzędne tylko, niejako symboliczne znaczenie. Wydarzenie powinno potwierdzać a p r i o r y c z n ą analizę sytuacji, a gdy jej nie potwierdza, powinno mieć na tyle taktu, by jej przynajmniej nie przeczyć. Komuniści francuscy, na przykład, mają skłonność do opisywania faktów w kategoriach możliwości i powinności — tak jak powinny one były wyglądać. Oto w jaki sposób jeden z nich — i nie najpośledniejszy — pisał o sytuacji na Węgrzech: „Robotnicy mogli dać się oszukać, mogli dać się wepchnąć na drogę, o której nie myśleli, że prowadzi do kontr-

rewolucji, ale później, ci sami robotnicy nie mogli się nie zastanowić nad skutkiem takiej polityki... nie mogli nie odczuwać niepokoju (itd.)... nie mogli się nie burzyć na myśl o powrocie do władzy Horthy'ego... Jest więc rzeczą zrozumiałą, że w tych warunkach utworzenie obecnego rządu węgierskiego odpowiadało życzeniom i oczekiwaniu węgierskiej klasy robotniczej. „W tym artykule — którego cel jest nie tyle teoretyczny, co polityczny — nie mówi się bynajmniej o tym, co zrobili węgierscy robotnicy, ale jedynie o tym, czego nie mogli nie zrobić. A dlaczego nie mogli? Bo nie mogli zaprzeczyć swojej wiecznej istocie socjalistycznych robotników. Ciekawe, jak dalece ów stalinowski marksizm staje się immobilizmem. Robotnik przestaje być żywym człowiekiem, który zmienia się razem z otaczającym go światem: staje się platońską Ideą. U Platona rzeczywiście Idee są wiecznością, uniwersalnością i prawdą. Ruch i wydarzenie, niejasne odbicia tych Form statycznych, pozostają poza Prawdą. Platon dąży do ujmowania ich w mity. W świecie stalinowskim wydarzenie jest tylko budującym mitem: wymuszane zeznania znajdują w tym niejako swoje teoretyczne uzasadnienie; oskarżony, który powiada: „popełniłem taką a taką zbrodnię, taką a taką zdradę", opowiada mityczną i stereotypową przypowieść, nie troszcząc się bynajmniej o jej prawdopodobieństwo. Wymaga się bowiem od niego, aby przedstawił swe rzekome zbrodnie jako wyraz symboliczny wiecznej swej istoty zbrodniarza i zdrajcy. I owe straszliwe rzeczy opowiadane nam w latach pięćdziesiątych miały na celu odsłonić przed nami prawdziwą naturę reżimu jugosłowiańskiego. Najbardziej zadziwiające dla mnie było to, że sprzeczności i błędy w datach, od jakich roiło się w zeznaniach Rajka, nigdy nie wzbudziły wśród naszych komunistów najmniejszego podejrzenia. Tych idealistów nie obchodzi bowiem materialność faktów: jedynie ich znaczenie symboliczne mają na względzie. Innymi słowy stalinowscy marksiści w ogóle nie dostrzegają wydarzeń. Gdy sens ich sprowadzili do ogólników, to przyznają wprawdzie, że został tam jakiś osad konkretności, ale przypisują ten osad przypadkowi. To jakieś błahe okoliczności przypadkowo sprawiły, że fakt nie rozpuścił się bez reszty w ogólnikach: daty, rozwój sytuacji, jej różne fazy, charakter działających czynników, wieloznaczność itd., itd. Przeżycie, tak samo jak osobowość i przedsięwzięcie, jest więc z reguły irracjonalne i nieprzydatne; teoretyk uważać je może za nic nie znaczące.

Na przekór temu egzystencjalizm twierdzi, że wydarzenie historyczne nie może być pojmowane jako absurdalny zlepek przypadkowego osadu i aprioryczne znaczenia. Trzeba odnaleźć giętką i cierpliwą dialektykę myślenia, która przylegałaby do ruchu i zdawała sprawę z jego rzeczywistości, która nie zakładałaby apriorycznie, że wszystkie przeżywane konflikty są wyrazem sprzeczności czy przeciwieństw: wydaje się nam, że wchodząc w konflikt pomiędzy sobą interesy nie zawsze i niekoniecznie odnajdują mediację, która by mogła je pogodzić; najczęściej wyłączają się one nawzajem, ale z faktu, że nie mogą być jednocześnie zaspokojone, nie wynika jeszcze, iżby ich realność miała się sprowadzać do czystej sprzeczności idei. Okradziony nie jest bynajmniej przeciwieństwem złodzieja, ani wyzyskiwany przeciwieństwem wyzyskującego: wyzyskiwany i wyzyskujący to walczący ze sobą ludzie wewnątrz

konkretnego systemu, którego cechą charakterystyczną jest n i e d o s y t. Oczywiście kapitalista posiada narzędzia produkcji, a robotnik ich nie posiada: to jest sprzeczność czysta, typowa. Ale sprzeczność ta — dlatego właśnie, że typowa — nie może zdać sprawy z każdego poszczególnego wydarzenia: zakreśla ona jego ramy, jest przyczyną permanentnego napięcia w życiu społecznym i rozdarcia społeczeństwa kapitalistycznego, ale ta zasadnicza struktura każdego wydarzenia (przynajmniej w naszych społeczeństwach burżuazyjnych) nie potrafi oświetlić żadnego z nich w jego konkretnej realności. Dni takich jak 10 sierpnia, 9 Termidora, jak dni czerwcowe w 1848 roku niesposób sprowadzić do czystego pojęcia. W tych pamiętnych dniach stosunek pomiędzy grupami wyrażał się w walce zbrojnej, polegał na gwałcie. Ale ta walka s a m a p r z e z s i ę odbijała strukturę walczących grup, niedostateczny stopień ich rozwoju, ukryte konflikty, które o d w e w n ą t r z naruszają ich równowagę, skrzywienia w działaniu każdej grupy wynikające z istniejących wówczas instrumentów, wreszcie sposób, w jaki każdej grupie objawiają się jej potrzeby i żądania. Lefebvre ustalił bezspornie, że począwszy od 1789 roku rewolucyjny lud Paryża działał pod przemożnym naciskiem strachu (co bynajmniej zresztą nie wyklucza bohaterstwa) i że wszystkie pamiętne dni ofensywy ludowej (14 lipca, 20 czerwca, 10 sierpnia, 3 września itd.) są zasadniczo i zdecydowanie defensywne — lud poszedł na Tuilerie, bo obawiał się, że pewnej nocy wyjdą stamtąd oddziały kontrrewolucyjne i zmasakrują Paryż. Ten prosty fakt wypada d z i s i a j z pola widzenia analizy marksistowskiej: idealistyczny woluntaryzm stalinowców nie pojmuje innego działania, jak ofensywne, jedynie klasa zstępująca ma w tym okresie prawo do defensywy. Gdy w dodatku pamiętać będziemy, że Sankiuloci, ulegając mistyfikacji instrumentów myślenia, jakimi dysponują, pozwalają przekształcić w gwałt wyłącznie p o l i t y c z n y bezpośrednią gwałtowność swych potrzeb materialnych, okres Terroru ukaże nam się od razu w innym świetle. Otóż wydarzenie nie jest bierną wypadkową nieśmiałego, wykrzywionego już w zarodku działania i równie niepewnego przeciwdziałania; nie jest ono nawet śliską i wymykającą się syntezą tych dwóch nie rozumiejących się nawzajem i przeciwstawnych sił. Bo używając narzędzi działania i myślenia fałszujących *praxis*, każda grupa w jakimś sensie odkrywa drugą; każda z nich jest podmiotem swojego działania i jednocześnie przedmiotem działania grupy przeciwnej, taktyka jednej strony usiłuje przewidzieć taktykę drugiej, udaremnia ją w pewnym sensie, ale i sama bywa udaremniana. Ponieważ zaś każde postępowanie odkrytej grupy przezwycięża postępowanie przeciwników i zmienia się, ze względów taktycznych, w zależności od niego, zmieniając tym samym także i same struktury grupy, można powiedzieć, że wydarzenie w swojej pełnej i konkretnej rzeczywistości jest zorganizowaną jednością wielości przeciwieństw nawzajem się przezwyciężających. Wiecznie przezwyciężane z inicjatywy każdego i wszystkich, wydarzenie rodzi się właśnie z tego przezwyciężania jako podwójnie zorganizowana jedność, która musi doprowadzić do wzajemnego unicestwienia się obydwu swoich członów. W ten sposób ukonstytuowane wydarzenie natychmiast oddziaływuje na ludzi, którzy je ukonstytuowali, i więzi ich w sobie: naturalnie nie występuje pod postacią jakiejś niezależnej rzeczywistości, ale narzuca się ludziom drogą natychmiastowej fetyszyzacji; już wszyscy wiedzą, że chodzi o zdobycie Tuilerii, o upadek Mo-

narchii i obiektywny sens tego działania narzuca się im jako istnienie rzeczywiste w tej samej mierze, w jakiej opór przeciwników nie pozwala im dojrzeć w tej działalności zwyczajnej obiektywizacji samych siebie. Z tego powodu — i właśnie dlatego, że fetyszyzacja tworzy fetysze — trzeba nam uważać wydarzenia za systemat w ruchu, który pociągając za sobą ludzi dąży ku własnemu swemu unicestwieniu. Rezultat bowiem jest przeważnie nijaki: 10 sierpnia wieczorem król nie jest jeszcze zdjęty z tronu, ale nie znajduje się już w Tuileriach, uciekł się pod opiekę Zgromadzenia. Osoba jego ciągle przysparza tyle samo kłopotu. Jakie są rzeczywiste konsekwencje 10 sierpnia? Przede wszystkim pojawienie się dwuwładzy (nieodłącznej od każdej Rewolucji), po wtóre zwołanie Konwentu, który będzie musiał podjąć od początku problem bynajmniej przez wydarzenie nie rozwiązany, po trzecie wreszcie zniechęcenie i wzrastający niepokój ludu Paryża, który w rezultacie już nie wie, czy mu się udało obalić Monarchię, czy nie. Ten niepokój znajdzie swój epilog w masakrze wrześniowej. Jak więc widzimy, często właśnie wieloznaczność wydarzenia nadaje mu historyczną skuteczność. To nam wystarczy, aby określić jego specyfikę: nie chcemy w nim bowiem domyślać się ukrytego znaczenia, schematycznego symbolu czy też specyficznej rezultanty zderzeń i zwarć molekularnych, chcemy w nim widzieć tylko płynną i prowizoryczną jedność grup antagonistycznych, jedność, która je przekształca tak samo, jak one ją przekształcają.[1] W tym sensie wydarzenie posiada swe właściwości szczególne: datę, szybkość, struktury itd. Badanie tych właściwości pozwala racjonalizować historię na szczeblu konkretu.

Ale trzeba iść jeszcze dalej i uwzględnić rolę poszczególnego człowieka w wydarzeniu historycznym. Bo nie jest ona wcale raz na zawsze określona: determinuje ją w każdym wypadku struktura danej grupy. W ten sposób, nie eliminując oczywiście całkowicie przypadku, przywracamy mu jego rzeczywiste proporcje i jego racjonalność. Grupa przyznaje władzę nad sobą i autorytet ludziom, których uformowała, którzy ją z kolei uformowali i których nieustępliwy partykularyzm jest jedynie sposobem przeżywania uniwersalizmu. Poprzez poszczególnych ludzi grupa odwraca się ku sobie i odnajduje się jednocześnie w nieprzeniknionej szczególności życia i w ogólności swojej walki. A raczej ogólność ta przybiera twarz, ciało i głos przywódców, których sobie stworzyła; tak więc i samo wydarzenie, choć jest aparatem kolektywu, w mniejszym lub większym stopniu naznaczone jest piętnem poszczególnych osobowości; każda osobowość w nim się odbija, o ile oczywiście warunki walki i struktury wewnętrzne grupy pozwoliły jej na wcielenie się w jedną osobowość. To, co mówiliśmy tu o wydarzeniu, odnosi się także do całej historii kolektywów; ona to w każdym wypadku i na każdym poziomie określa stosunek człowieka do społeczeństwa, jego władzę i skuteczność jego działania. Chętnie przyznajemy rację Plechanowowi, gdy pisze, że „ludzie utalentowani mogą, jak mówiliśmy, zmienić jedynie indywidualne oblicze, lecz nie ogólny kierunek wydarzeń". Ale nie o to przecież chodzi. I tym razem trzeba wiedzieć przede wszystkim, z jakiej płaszczyzny chcemy określać rzeczywistość.

[1] Nie ulega wątpliwości, że konflikt może przejawiać się w wydarzeniu w sposób mniej lub bardziej jaskrawy i że może być chwilowo ukryty za prowizoryczną ugodą zwalczających się grup.

Przypuśćmy, że inny generał zdobywszy to stanowisko byłby usposobiony bardziej pokojowo aniżeli Napoleon, że nie podniósłby przeciwko sobie całej Europy i umarłby wobec tego nie na wyspie Św. Heleny, lecz w Tuileriach. Wówczas Burbonowie wcale nie wróciliby do Francji; taki wynik byłby dla nich niewątpliwie „wręcz przeciwny" temu, który nastąpił w rzeczywistości. Jednak w stosunku do całokształtu wewnętrznego życia Francji wynik ten mało różniłby się od wyniku rzeczywistego. „Dobra szpada" przywróciwszy porządek i zapewniwszy panowanie burżuazji rychło obrzydłaby jej przez swe koszarowe zwyczaje i despotyzm. Zrodziłby się ruch liberalny, podobny do tego, jaki istniał za czasów Restauracji; stopniowo rozpalałaby się walka, a ponieważ „dobre szpady" nie odznaczają się ustępliwością, to, być może, cnotliwy Ludwik Filip osiadłby na tronie swych umiłowanych krewnych nie w 1830, lecz w 1820 lub 1825 roku. Wszelkie tego rodzaju zmiany w biegu wydarzeń mogłyby częściowo wpłynąć na dalszy rozwój życia politycznego a pośrednio również na życie ekonomiczne Europy. Ostateczny jednak wynik ruchu rewolucyjnego w żadnym wypadku nie byłby „odwrotny" od tego, który w rzeczywistości istniał.

Przytaczam ten cytat ze starego Plechanowa, który mnie zawsze tak rozśmieszał, dlatego że nie sądzę, aby marksiści posunęli się od tego czasu naprzód w tej dziedzinie. Nie ulega wątpliwości, że ostatecznie skończyłoby się tak, jak się miało skończyć. Ale popatrzmy, jakie to warianty Plechanow eliminuje lekką rączką: krwawe bitwy napoleońskie, rozlanie się ideologii rewolucyjnej na całą Europę, okupację Francji przez aliantów, powrót właścicieli ziemskich i biały Terror. Bagatela! Z punktu widzenia ekonomicznego nie ulega wątpliwości, że Restauracja była dla Francji regresem ekonomicznym: konflikt właścicieli ziemskich i cesarskiego mieszczaństwa opóźnił rozwój nauki i przemysłu; ożywienie ekonomii francuskiej datuje się dopiero od lat trzydziestych. Można przyjąć, że pod rządami mniej wojowniczo nastrojonego cesarza rozwój mieszczaństwa nie zatrzymałby się w miejscu i że Francja nie zachowałaby tego wyglądu jeszcze na wpół feudalnego, który tak bił w oczy angielskich turystów; co do ruchu liberalnego, gdyby się pojawił, w niczym nie przypominałby rewolucji 1830 roku, bo po prostu nie miałby żadnej bazy ekonomicznej. Poza tym wszystkim ewolucja byłaby oczywiście taka sama. Tylko że „to wszystko", odrzucone pogardliwym ruchem na śmietnisko przypadku, to jest całe życie milionów ludzi. Plechanow z rozbrajającą obojętnością przekreśla kolosalne wykrwawienie wojnami napoleońskimi, z którego Francja długo nie mogła się podnieść; nie przejmuje się bynajmniej zastojem życia ekonomicznego i społecznego, który zbiega się z powrotem Burbonów na tron, i który przede wszystkim na ludzie się odbił; bagatelizuje niefrasobliwym ruchem dłoni głębokie rozdarcie, jakie zaznacza się w społeczeństwie już od 1815 roku w wyniku konfliktu burżuazji z fanatyzmem religijnym. Ci wszyscy ludzie, co żyli, cierpieli, walczyli za czasów Restauracji i którzy w końcu obalili tron, przecież żaden z nich nie byłby takim, jakim był, gdyby Napoleon swego czasu nie sięgnął po koronę cesarską. Czym byłby Hugo, gdyby jego ojciec nie był napoleońskim generałem? A Musset? A Flaubert, który jak widzieliśmy, interioryzował konflikt sceptycyzmu i wiary? Jeśli się po tym wszystkim powiada, że żadne zmiany nie mogły wpłynąć na rozwój sił wytwórczych i stosunków produkcji w XIX wieku, jest to tylko truizmem. Ale jeśli ów rozwój ma

być jedynym przedmiotem historii, to popadamy w ekonomizm, którego tak chcieliśmy uniknąć, i marksizm staje się antyhumanistyczny.

Oczywiście, wszystkie wydarzenia i wszyscy ludzie objawiają nam się jak dotychczas, w kategoriach n i e d o s y t u, innymi słowy w społeczeństwie niezdolnym jeszcze do wyzwolenia się ze swoich potrzeb, to znaczy z przyrody, i które określa się ciągle jeszcze przez swe techniki i swoje narzędzia. Głębokie rozdarcie społeczeństwa, przytłoczonego potrzebami i opanowanego przez istniejący sposób produkcji, wywołuje antagonizmy pomiędzy ludźmi tworzącymi to społeczeństwo; abstrakcyjne zależności rzeczy pomiędzy sobą — jak na przykład towaru i pieniędzy — kryją w sobie i warunkują bezpośrednie zależności pomiędzy ludźmi: dlatego narzędzia, towary itd. określają w końcu przyszłość ekonomiczną i społeczną społeczeństwa. Bez tych zasad nie ma w historii żadnej racjonalności. Ale bez żywych ludzi nie ma w ogóle historii. Przedmiotem egzystencjalizmu — skoro marksiści nie chcą się nim zająć — jest poszczególny człowiek w polu społecznym swojej klasy, wśród kolektywnych przedmiotów i innych poszczególnych ludzi; przedmiotem egzystencjalizmu jest alienowana, urzeczowiona, mistyfikowana jednostka, taka, jaką ją uczyniły podział pracy i wyzysk, ale walcząca przeciw swej alienacji przy pomocy fałszywych i fałszujących jej walkę instrumentów i, mimo wszystko, odnosząca cierpliwe, trudne i powolne zwycięstwa. Bowiem dialektyczna totalizacja powinna ogarniać czyny, namiętności, pracę i potrzeby tak samo, jak kategorie ekonomiczne, musi jednocześnie sytuować czynnik działający czy wydarzenie w ciągu historycznym, określać go w zależności od kierunku rozwojowego przyszłości i wreszcie determinować jak najdokładniej obecny sens przeżycia jako takiego. W każdym człowieku uważamy przeżycie — potrzebę, pracę, *praxis* — za rzeczywistość totalną i w p r z e ż y c i u staramy się zrekonstytuować jego coraz to bardziej abstrakcyjne i ogólne struktury, począwszy od pola możliwości aż do kategorii ekonomicznych: różne te znaczenia nazywamy g ł ę b i ą p r z e ż y c i a. Ale każda z tych struktur, chociaż każdorazowo oparta na poprzedniej, która wyznacza jej ramy i kierunek, posiada własną konsystencję, rządzi się własną wewnętrzną dialektyką i ma swój specyficzny sens. Odnaleźć w niej można zawsze zmętniałe odbicie poprzedniej struktury, ale sprowadzanie jej do tamtej równać się będzie zawsze rezygnacji z jej dialektycznego rozumienia. Metoda marksistowska jest progresywna, ale u Marksa była ona rezultatem długich badań i analiz; dziś progresja syntetyczna stała się dość niebezpieczna: rozleniwieni marksiści korzystają z niej, aby apriorycznie ustanawiać przyszłość, politycy, aby dowodzić, że co się zdarzyło, musiało się zdarzyć i mieć taki właśnie przebieg. Niczego nie mogą już odkryć tą metodą czystej ekspozycji. Chociażby dlatego, że z góry wiedzą, co mają znaleźć. Nasza metoda jest eurystyczna, pozwala nam dokonywać odkryć, bo jest zarazem regresywna i progresywna. Jej pierwszym zadaniem — w tym zgodna jest z metodą marksistowską — jest umiejscowienie badanego człowieka (czy grupy ludzi) w konkretnym społeczeństwie danej epoki. Chodzi tu o determinantę schematyczną. Na tym szczeblu uzyskujemy syntetyczną i progresywną wiedzę o momencie historycznym i jego kierunku rozwojowym. Ale wiedza ta, poczynając od warunków materialnych bezpośredniego życia, a kończąc na instytucjach społecznych, Państwie i ideologii — pozostaje abstrakcyjna; są to dopiero puste formy, zasadnicze linie podziału, wyznacze-

nia stosunku sił między współcześnie żyjącymi ludźmi. Tymczasem każdy z tych ludzi, w swoim czasie, pojmował je jako prawdziwie istniejące realia, w tej mierze, w jakiej określały one znaczenie i jedność sposobów bycia tysięcy i milionów ludzi. Idea Natury w XVIII wieku nie istnieje realnie poza wyobrażeniem, opisem, tłumaczeniem czy oznaczaniem słownym, ale dla każdego znaczy co innego, chociażby dlatego, że jest jednocześnie koncepcją tysięcy innych ludzi; intelektualista uważać musi swoją myśl jednocześnie za Swoją i Cudzą, to on znajduje się w idei Natury, a nie ona w nim, bo idea ta wyznacza tylko jego przynależność do określonej grupy ludzi. Będziemy więc uważać te struktury, te przedmioty, te idee za wirtualne możliwości, które dopiero wtedy będą mogły przybrać charakter realnie istniejących, gdy dana jednostka czy grupa pocznie rzutować się przez nie ku własnej obiektywizacji. Po takiej reprodukcji syntetycznej i schematycznej rzeczywistego procesu, spróbujemy sprawdzić i sprecyzować te badania genetyczne, dokonując pierwszej regresji analitycznej. Postaramy się przyjrzeć z bliska takiej czy innej postawie intelektualnej (dotyczącej oczywiście badanej jednostki) i to z podwójnego punktu widzenia jej zawartości teoretycznej i skuteczności praktycznej. Zastanowimy się na przykład, przeciwko czemu, przeciwko komu idea Naturalnej Dobroci mogła się stać niebezpieczną bronią. I w czyich rękach. Nie zapominając, że nie należy nigdy przemilczać rodowodu i pierwotnego znaczenia danego pojęcia: na tym właśnie polega złożoność narzędzi i to tłumaczy różne pułapki, jakie idea lubi na ludzi zastawiać. Jeśli chodzi na przykład o ideę Dobrego Dzikusa, doświadczenie historyczne (dokumentacja, badanie tekstów) powiada nam, że pisarze mieszczańscy używali jej jako broni przeciwko szlachcie feudalnej; ale fałszowalibyśmy znaczenie i naturę tej broni, gdybyśmy zapominali o tym, że pojęcie to wymyślili jezuici i że początkowo było ono zwrócone przeciwko teologii protestanckiej. W każdym razie dopiero w użytku p r a k t y c z n y m, jaki czyni się z idei, znajdziemy odbicie znaczeń bardziej ogólnych (walki polityczne różnych środowisk itd). Trzeba będzie doprowadzić regresję aż do warunków materialnych, uważając zawsze znaczenie „wyższe" za odbijające poprzednie, niższe znaczenie, ale nie sprowadzające się wcale do niego. W każdym razie działalność i życie człowieka, którego wzięliśmy za przedmiot swoich badań, nie może w żadnym wypadku sprowadzać się do tych znaczeń abstrakcyjnych. Przeciwnie, to on właśnie nadaje im rzeczywisty byt wybierając sposób swojego rzutowania się przez nie. Więc, jak widzimy, nie chodzi tu bynajmniej o zastąpienie jego dzieła czy jego namiętności przez ogólniki[1], ale o oświetlenie jego szczególnego sposobu bycia znaczeniami ogólnymi: ta praca przygotowawcza ma nas jedynie nauczyć szyfru, dostarczyć schematów instrumentalnych, które posłużą jako reguły naszym hipotezom. Powracając do przedmiotu naszych badań, znów, w tym drugim momencie, posłużymy się metodą regresywną: znaczy to, że zbadamy najpierw najdokładniej jak tylko można i bez żadnych uprzedzeń jego o b i e k t y w i z a c j ę, albo jeśli kto woli, jego najbardziej konkretną rzeczywistość. Aby uzyskać jakieś wyniki, musimy najpierw zagłębić się, tak daleko, jak tylko się

[1] Oczywiście warunki materialne będą ogólnikami tylko wtedy, gdy będziemy rozumieli przez nie ogólne przedmioty ustanawiane przez statystykę (jak normy produkcyjne, zaszeregowanie pracowników, zarobki itd.), a nie warunki tworzące konkretną rzeczywistość życia każdego z nas.

da, w szczególność historyczną przedmiotu. Wszelkie informacje z zewnątrz mogą nam być przydatne, jeśli tylko potrafimy ich użyć jako znamiennych odczynników. Skoro na przykład Flaubert powiada: „Pani Bovary to ja", musimy porzucić nasze uprzedzenia i odczytać na nowo jego książkę, przyjmując prowizorycznie hipotezę, że jest to dzieło hermetyczne i liryczne, w którym Flaubert ukrywa się i odkrywa przed nami pod postacią kobiety. A kiedy czytamy u Baudelaire'a: „Kuszenie Świętego Antoniego i Pani Bovary mają ten sam temat", trzeba skorzystać z tej zdumiewającej wskazówki i odczytać raz jeszcze, razem, obydwie te książki, aby przekonać się, czy Flaubert nie używa przypadkiem różnych sposobów dla wyrażenia j e d n e g o t e m a t u. Teraz dopiero, nie odchodząc ani na chwilę od dzieła, zastanówmy się, dlaczego Flaubert odmalował się właśnie pod postacią kobiety i jaką kobietę odmalował odmalowując siebie. Wszystkie te rozważania będą miały sens tylko wtedy jednak, gdy j e d n o c z e ś n i e uważać będziemy tę książkę za powieść realistyczną i potrafimy uwzględnić tę sprzeczność. Nie wolno nam będzie przy tym zapominać, że styl jest zawsze związany ze spojrzeniem na świat. Budowa zdań, używanie takich a nie innych czasowników itd. świadczą o pewnych ukrytych założeniach artysty, które, częściowo przynajmniej, możemy poznać nie uciekając się jeszcze do jego biografii. Odczytujemy oczywiście to wszystko jako szczególną realizację pewnych ogólnych, abstrakcyjnych „obiektywności", któreśmy już uprzednio zbadali (ewolucja idei Sztuki od czasów romantyzmu itd.). Na tym szczeblu spotykamy problem nieporozumienia. To pojęcie, tak przecież ważne w historii, jest całkowicie nie dostrzegane przez współczesnych marksistów. Czy przypadkiem pomiędzy Flaubertem a jego czytelnikami nie zaistniało nieporozumienie? Czy nie nazbyt natarczywie żądali oni realizmu od dzieła bardzo wieloznacznego, nieuchwytnego i tajemnego? Ten punkt widzenia stawia w nowym świetle całe zagadnienie stosunku obiektywizacji do obiektywności.

Ale kontynuujmy regresję: doprowadzi nas ona do p r a k t y c z n e g o znaczenia dzieła literackiego, skonstatuje zamiar Flauberta zabijania mieszczaństwa słowami. Stwierdzi, że Flaubert wygadał się pisząc: „Nazywam mieszczańskim wszystko co podłe". Chodzi mu o opuszczenie swojej klasy nie ruszając się z miejsca i nie rezygnując z rent, jedynie za pomocą uwznioślenia uczuć.

Dzieło oświetla życie: pozwala odszyfrować człowieka i zgłębić go. W konkretnych, materialnych zdarzeniach jego życia znajdziemy odpowiedź na wiele pytań stawianych przez dzieło. Ale bez tych pytań nie zauważylibyśmy owych zdarzeń, ich znaczenie pozostałoby dla nas niezrozumiałe. Krzywa dzieła pozwala nam ustalić krzywą życia. A z kolei dojrzały człowiek, ze wszystkimi swoimi nienawiściami, zawiściami, małostkami, ze swym wiecznym udawaniem i krygowaniem przed samym sobą pozwala nam przeczuć jakiś dramat dzieciństwa i umożliwia nam zbadanie swej grupy rodzinnej. Osobliwy jej skład, jej sprzeczności pozwolą nam lepiej zrozumieć drobnomieszczaństwo i jego przejściowe sprzeczności. I tak schodzimy od konkretu do najbardziej abstrakcyjnego uwarunkowania, podkreślając za każdym razem specyficzność badanego pokładu. Wtedy, ale wtedy dopiero, możemy sięgnąć po metodę progresywną. Teraz już się nie obawiamy, że zwyczajną dedukcję weźmiemy za ruch dialektyczny. Trzeba nam będzie odtworzyć projekt, za pomocą którego Flau-

bert, odżegnując się od drobnomieszczaństwa, będzie się rzutował, poprzez różne pola możliwości, ku obiektywizacji samego siebie i za pomocą którego, nieuchronnie z całą swoją jakże bogatą osobowością, ustanowi się właśnie d r o b n o m i e s z c z a n i n e m. Ten projekt ma przecież j a k i ś s e n s: nie jest tylko ucieczką, negacją, człowiek chce się przezeń stworzyć w świecie jako pewna całość obiektywna. Właściwością Flauberta jest nie tylko to, że wybrał pisanie, ale to, że wybrał pisanie w taki właśnie sposób, aby ukazać się w takim, a nie innym świetle, właściwością Flauberta jest szczególne znaczenie, jakie przypisuje on literaturze, która ma być zaprzeczeniem jego położenia i rozwiązaniem jego sprzeczności wewnętrznych. W naszych próbach określenia sensu i znaczenia tego „wyrywania się z siebie ku...." bardzo nam będzie pomocna jednoczesna znajomość końcowej obiektywizacji (dzieła literackiego) oraz materialnego i społecznego uwarunkowania. Hipoteza, którą trzeba teraz wysunąć, odnosić się będzie do napięcia znaczeniowego pomiędzy jednym a drugim, z tym, że dzieło rzuca jasny snop światła na sposób przeżywania przez Flauberta swojego dzieciństwa i swojej przynależności klasowej, a środowisko rodzinne z kolei odkrywa pewne nowe znaczenie, pewien, na pierwszy rzut oka niewyczuwalny, „smak" dzieła. Ale projekt stanowi poprzeczną jedność wszystkich różnorodnych struktur jednostki; zachodzi obawa, że może być, jak to widzieliśmy w wypadku Sade'a, wykrzywiony, sfałszowany przez instrumenty; końcowa obiektywizacja nie zawsze i niekoniecznie wiernie odbija pierwotny wybór człowieka. Trzeba więc będzie powrócić raz jeszcze do analizy regresywnej, tym razem jeszcze ściślej, zbadać pole instrumentalne, wykorzystać wszystkie współczesne metody poznawcze, pochylić się skrupulatnie nad życiem Flauberta, badać każdorazowy jego wybór i każdy czyn, odnaleźć ich pozorną konsekwencję czy niekonsekwencję. Tak więc egzystencjalistyczną metodę badawczą charakteryzuje nieustanny ruch tam i z powrotem, a właściwie, w gruncie rzeczy, nieustanny ruch okrążający. Pozwala ona zrozumieć dzieło i jego charakter klasowy nie poprzez oderwane opisy ówcześnie panującej ideologii, ale poprzez niepowtarzalną jego szczególność, poprzez głębokie znaczenie projektu zachowującego w swej odrębności wszystkie przeciwieństwa przeżycia rodzinnego (to znaczy ogólności przeżytej w szczególności), poprzez wreszcie kierunek, jaki instrumenty społeczne nadadzą pierwotnemu odruchowi buntu. Tylko w ten sposób osiągnąć będziemy mogli rzeczywistą obiektywność, to znaczy: p o p i e r w s z e przedmiot rzeczywisty, jaki stanowi dziś d l a n a s, po dokładnym zbadaniu zarówno warunków jak i projektu, eksterioryzacja tej nie istniejącej już wewnętrzności; p o d r u g i e realne skutki dzieła w przeżyciu współczesnych mu czytelników, przeżyciu opartym na szeregu ściśle określonych nieporozumień: p o t r z e c i e wreszcie przekształcenie książki Flauberta przez jego czytelników, co przeżywa on jako alienację (jego własne dzieło wydaje mu się obce i niezrozumiałe, nie rozpoznaje w nim swego własnego zobiektywizowanego istnienia).

3. Człowiek określa się więc przez swój projekt. Ten byt materialny nieustannie przezwycięża swoje położenie; ujawnia i określa swoją sytuację przekraczając ją, aby zobiektywizować się w pracy, w działaniu, w geście. Nie należy mieszać projektu z wolą, która jest pojęciem abstrakcyjnym, chociaż w niektórych okolicznościach projekt przybiera formę nader woluntarystyczną.

To bezpośrednie odniesienie — ponad elementami danymi, ukonstytuowanymi — do *Alter-ego*, to nieustanne tworzenie siebie przez pracę i *praxis* — jest to właściwa nasza struktura; ani wolą, ani potrzeba, ani namiętność, chociaż wszystkie nasze potrzeby i namiętności i najbardziej oderwane myśli do struktury tej przynależą: zawsze są „poza sobą ku...". To właśnie nazywamy istnieniem, a rozumiemy przez nie nie jakąś stabilną substancję, która spoczywa sama w sobie, ale nieustanne zachwianie równowagi, wyrywanie się z siebie całego ciała. Ponieważ ten pęd ku obiektywizacji przybiera w zależności od różnych jednostek różne oblicza, ponieważ rzutuje nas przez pole możliwości, z których jedne realizujemy, a drugich nie, nazywamy go także wyborem albo wolnością. Ale myliłby się ten, kto by nas w tym miejscu oskarżał o wprowadzanie pierwiastka irracjonalnego, o wymyślanie jakiegoś nie związanego ze światem „początku wszystkich rzeczy", o przyznawanie człowiekowi fetyszyzowanej wolności. Zarzut ten mógłby bowiem być sformułowany jedynie przez filozofię mechanistyczną: oskarżyciele nasi sprowadzaliby tym samym *praxis*, twórczość, inwencję do odtwarzania elementarnych danych naszego życia, tłumaczyliby dzieło, czyn i postawę przez czynniki, które je uwarunkowały; słowem chcieliby upodobnić to co złożone, do tego co proste, zaprzeczyć specyfice różnych struktur i zmianę sprowadzić do identyczności. Nie oznacza to nic innego, jak powrót do determinizmu scientystycznego. Metoda dialektyczna natomiast nigdy nie redukuje, wprost przeciwnie: przezwycięża zachowując, ale żadna ze stron przezwyciężonej sprzeczności nie może nam nic powiedzieć ani o przezwyciężeniu, ani o syntezie, ta ostatnia dopiero oświetla je i pozwala należycie zrozumieć. Dla nas sprzeczność podstawowa jest tylko jednym z czynników, które ograniczają i „uzbrajają" pole możliwości; trzeba sumiennie zbadać wybór, jeśli się chce coś szczegółowego o niej powiedzieć, ujawnić jej charakter niepowtarzalny (to znaczy niepowtarzalny wygląd, pod jakim wystąpiła w tym wypadku ogólność) i zrozumieć, w jaki sposób została przeżyta. Dzieło albo czyn jednostki odsłania nam dopiero tajemnicę swego uwarunkowania. Flaubert, przez wybór literatury, odsłonił przed nami sens swojej dziecinnej trwogi na myśl o śmierci, a nie na odwrót. Gardząc tymi zasadami marksizm współczesny skazał się na nierozumienie znaczeń i wartości. Gdyż równie absurdalne jest sprowadzać znaczenie jakiegoś przedmiotu do czystej, nieożywionej materialności tego przedmiotu, jak ze stanu faktycznego wyprowadzać stan prawdy. Sens jakiegoś czynu i jego wartość można ujrzeć dopiero w perspektywie, poprzez ruch, który realizuje możliwości odsłaniając daną sytuację. Człowiek jest dla siebie i innych bytem znaczącym, bo nie można zrozumieć najdrobniejszego z jego gestów nie przekraczając teraźniejszości i nie tłumacząc go przyszłością. Jest on poza tym twórcą znaków, gdyż jako byt ciągle wyprzedzający sam siebie używa często niektórych przedmiotów nieobecnych lub przyszłych. Niesprowadzalność porządku kulturalnego do porządku naturalnego nazywamy wolnością.

Obecny kryzys intelektualny marksizmu pochodzi stąd, że ta filozofia totalizacji historycznej nie potrafiła sobie stworzyć czy też odebrała sobie narzędzia umożliwiające jej rozumienie rzeczywistych żywych ludzi — którzy stanowią właśnie całość historii. Ten kryzys intelektualny odbijał przez długie lata pewną tendencję polityczną i społeczną, która tychże samych ludzi po-

święcała bez wahania czystym abstrakcjom, takim jak produkcja czy produktywizacja. Nie chodzi tu o negowanie twardych konieczności budownictwa socjalistycznego, ale o podkreślenie, że przez długie lata woluntarystyczna, rozmiłowana w planowaniu biurokracja pozbawiała władzy masy pracujące. W społeczeństwie tym teoria i praktyka znaczyły jedno i to samo, gdy chodziło o jak najszybsze przezwyciężenie fazy akumulacji pod groźbą obcych armat. I jedna, i druga wyraża prymat woli i idei nad rzeczywistością: gdy specjaliści odrywali od całości i uważali za skończony, odrębny system ów moment *praxis*, który nazwałem przed chwilą ujawnieniem, system ten, pojmowany jako całkowita ideologia, musiał usprawiedliwiać praktykę, czyli terror. Kalumnie, manicheizm, kłamstwa, deportacje, fałszowane zeznania, wyroki, wszystko to jest najzupełniej usprawiedliwione, jeśli jednostka nie istnieje albo jest tylko abstrakcyjnym widmem wprowadzającym w kłopot historię, przeszkadzającym swoją — iluzoryczną zresztą — obecnością w zamknięciu się pięknego kręgu idei ogólnych. Toteż teoria ze wszystkich sił wspiera praktykę, przedstawiając konkret jako negatywność. Tak samo średniowieczna religia twierdziła, że ta cząstka bytu, która tkwi w każdym z nas, pochodzi prosto od Boga i jest w jakimś sensie Bogiem; to, co pochodzi od każdego z nas, jest niebytem i rodzi błąd, grzech, zło itd. Teoria nie chce zrozumieć człowieka, pomija go w ogóle milczeniem. Nie pamiętam już, w jakim to filmie o życiu chłopów przedstawia się nam najpierw problem ściśle prywatny, konflikt miłości i zazdrości dwóch mężczyzn z powodu jednej kobiety. Ale konflikt ten po to się tylko pojawia, aby natychmiast wyparować: rozwiązanie nie leży w nim samym, ale w zależności tych trojga ludzi od traktorów; gdy tylko przewidziane normy zostały osiągnięte i przekroczone, w małżeństwie zapanowała harmonia. Jest oczywiście jakaś prawda w tym stosunku zależności miłości i warunków materialnych. I gotów jestem się zgodzić, że w dumie i radości spowodowanej lokalnym zwiększeniem produkcji można zapomnieć o pewnych nieporozumieniach osobistych; i na odwrót, nie ulega wątpliwości, iż bywa i tak, że nieszczęśliwa miłość wyraża tylko na swój sposób nieład i stagnację ekonomii, nieszczęście społeczne. Ale nie mamy nigdy do czynienia z wyrazem negatywnym, z epifenomenem, z wyblakłym odbiciem rzeczywistości w nicości: miłość jest absolutną zależnością, najkonkretniejszą, jaka może istnieć, pomiędzy dwiema konkretnymi osobami; uwarunkowana przez świat i wyrażająca to uwarunkowanie, jednocześnie przezwycięża świat; jest to wydarzenie — jedność dwóch namiętności — i rządzi się swoją własną dialektyką. Ale tego marksista nie widzi: uważa on, że w stosunku do kategorii ekonomicznych jednostki i grupy są tylko abstrakcjami. Dla niego konkret totalny — to statystyka. W ostateczności obyłby się bez ludzi. Jeden z waszych pisarzy w artykule przedrukowanym w „*Les Temps Modernes*" opowiada, że parę lat temu spotkał na murach Warszawy taki oto afisz: „Gruźlica opóźnia wykonanie Planu Sześcioletniego". Zdanie to wydaje mi się najdoskonalszym wykładnikiem stalinizmu jako ideologii. Po pierwsze dlatego, że chodzi tu o konflikt pomiędzy dwoma pojęciami urzeczowionymi, z których każde da się wyrazić statystycznie (roczna zachorowalność na gruźlicę, cyfry wykonania planu w poszczególnych gałęziach przemysłu). Po drugie dlatego, że choroba nie występuje tu jako konkretne i bolesne doświadczenie pewnych dzieci, pewnych ludzi, ale jako czysta nicość, jako róż-

nica obliczona n a p a p i e r z e pomiędzy planowaną a efektywną produkcją. Po trzecie wreszcie dlatego, że robotnik zarażony gruźlicą stał się do tego stopnia nieważny, iż trzeba u s p r a w i e d l i w i a ć pomoc lekarską, jaką mu się okazuje; gdyby nie chodziło o produkcję i o przywrócenie mu sił do pracy, należałoby ją widocznie uważać za zbędny luksus. Zapomina się całkowicie o tym, że przecież konkretnym celem produkcji jest wyzwolenie człowieka z przyrody, do tego stopnia, że można by przecież wydać afisz: „Pewna określona orientacja produkcji zmniejsza ilość wypadków gruźlicy". Ale trzeba by na to budować więcej zdrowych mieszkań, klinik, wyekwipować szpitale itd. Co zakłada nieco inny profil inwestycyjny. Odrzuciwszy więc dialektykę w imię Planu, alienuje się człowieka wobec fetyszyzowanej Produkcji; znosi się całkowicie konkretne stosunki międzyludzkie: leczony gruźlik nie odczuwa w udzielanej mu pomocy zwyczajnej ludzkiej troski o człowieka; nie jest on celem bezpośrednim, ale środkiem; nie jego się leczy, ale samą produkcję. Bo w rzeczywistości doszliśmy do tego absurdu: gruźlica jest chorobą nie ludzi, ale produkcji.

Ten to właśnie marksizm stawia przed egzystencjalizmem najpilniejsze jego zadanie: opracować podstawy teoretyczne, które pozwoliłyby, nie popadając w mistyfikacje liberalizmu, ustalić status osobisty człowieka w społeczeństwie socjalistycznym. Tak się zbiegają nasz cel praktyczny i nasze zadanie teoretyczne: w tej samej mierze, w jakiej idealizm stalinowski usprawiedliwiał teoretycznie i prowizorycznie terror, konkretna i pozytywna teoria człowieka rzeczywistego, wskazująca na specyficzność i niesprowadzalność faktu ludzkiego do kategorii ekonomicznych, przeciwstawiająca i š t n i e n i e ludzkie rzeczom i ideom zarazem, może przyczynić się do wspomożenia ruchu demokratyzacji. Wytwórca i odtwórca własnego i wszelkiego życia ludzkiego, twórca znaczeń i wartości, jedyny czynnik działający historii, nieustannie przezwyciężający zastaną sytuację ku swej obiektywizacji, człowiek jest przyszłością człowieka, ale jest także jego bezpośrednią teraźniejszością; człowiek jest zadaniem człowieka, ale jest także jego bliźnim i bratem.

Ów rzekomy marksizm zamierzał obrócić dialektykę przeciw konkretnym osobowościom ludzkim: twierdził, że kategorie ekonomiczne — jak na przykład rynek — nie są ani abstrakcyjne, ani konkretne, lecz zarazem abstrakcyjne i konkretne. Zrazu rynek jest abstrakcyjnym warunkiem, ale z chwilą zawarcia transakcji realizuje się i wtedy uczestniczące w niej osobowości stają się abstrakcjami. Ale strzeżmy się i my fetyszyzmu: rynek istnieje, to prawda. Istnieje chociażby dlatego, że jest i n n y niż wszystkie zależności ekonomiczne, które się na niego składają. Ale te zależności ekonomiczne sprowadzają się tutaj do indywidualnych stosunków między sprzedającymi z jednej strony a kupującymi z drugiej; realność rynku wynika z tego, że te bezpośrednie stosunki wypływają z niezliczonej ilości innych bezpośrednich stosunków, na które ani sprzedawca, ani kupujący nie mogą mieć najmniejszego wpływu; przedmiot społeczny rodzi się jak gdyby z upływu krwi bezpośrednich stosunków międzyludzkich. Żyje, działa, jest poddany różnym działaniom, warunkuje jako taki jednostki: ale tylko dlatego, że te same jednostki wprowadziły go do pola społecznego nazwaniem i działaniem. Osobowość zachowuje więc zawsze swoją realność; uwarunkowana, alienowana, urzeczowiona, pozostaje rzeczywista i całkowita; urzeczowieniu bowiem nie można tylko p o d-

l e g a ć, jednocześnie się je przezwycięża, zachowuje i odnajduje w obiektywizacji. Murzyński niewolnik, proletariusz angielski w XIX wieku byli z pewnością „podludźmi". Ale „podludzie" nie byliby nawet „podludźmi", gdyby nie uświadamiali sobie swej sytuacji podludzi. Innymi słowy, gdyby jej całkowicie nie realizowali w wysiłku zmierzającym do jej przezwyciężenia. Toteż można powiedzieć, że sytuacja podczłowieka — uwarunkowana przez przyrodę — przeżyta w buncie i negacji określa właśnie bardzo precyzyjnie pewien sposób b y c i a c z ł o w i e k i e m. Gdyby podczłowiek zgadzał się na swoje położenie, pozwalał się przez nie całkowicie wyrażać, gdyby nie przeżywał „sprzeczności pomiędzy swą naturą ludzką a swym istnieniem", historia musiałaby się zatrzymać, proletariusz wyzbyłby się swej tajemnicy, polegającej na tym, że nosi on w sobie zniszczenie społeczeństwa burżuazyjnego. Nie ma totalizacji filozoficznej bez określenia przyszłości, nie ma określania przyszłości bez nieustannego przezwyciężania teraźniejszości, nie ma prawdziwego przezwyciężania bez uznania specyfiki projektu i struktur osobowości. Zadaniem egzystencjalizmu jest przywrócenie człowiekowi jego właściwych wymiarów.

Chcielibyśmy, żeby to zadanie było tylko prowizoryczne. Chodzi o przyjście w sukurs nie umiejącemu sobie z tym poradzić marksizmowi, chodzi o wypełnienie luki teoretycznej i praktycznej, która w pewnym sensie chyba jest odpowiedzialna za alienację s o c j a l i s t y c z n ą. Tak się w chwili obecnej składa, że te nasze próby są nader samotne i że przedstawia się je jako samoistną ideologię. Ale, aby pozostać w konkretności, trzeba powiedzieć, że to bynajmniej nie marksizm nas odepchnął: to marksiści, a raczej niektórzy z nich, którzy są zarazem ofiarami i wspólnikami stalinowskiego urzeczowienia. Dlatego wąska i nieprzekraczalna na razie granica, dzieląca naszą ideologię od tej filozofii, jest raczej granicą faktyczną niż ideologiczną. Można się spodziewać, że ten absurdalny podział nie będzie trwał zbyt długo: demokratyzacja krajów socjalistycznych to *praxis* rodząca własną teorię. Jest rzeczą absolutnie niemożliwą, żeby mogła ona nie uświadomić sobie, iż jest postępem ku konkretnej rzeczywistości, ku doświadczeniu, ku prawdziwej złożoności stosunków ludzkich. Wtedy będzie musiała nadać sobie swoje własne instrumenty. Nie chodzi o przekraczanie marksizmu — którego przekroczyć nie można, dopóki nie zakończyła się jeszcze socjalizacja całego świata — ale o powrócenie mu życia. Osiemnastowieczna filozofia krytyczna rozwinęła się do końca, wypełniła wszystkie swoje zadania, gdyż rozwijała się swobodnie poprzez wszystkie swoje sprzeczności. Ale z chwilą gdy poddano prawdę wymogom jedności, marksizm zmienił się w zastygły idealizm i zatrzymał myśl w miejscu; uogólnienie jako wieczna synteza i wieczne przezwyciężanie stało się wiedzą uniwersalną i martwą, to znaczy uniwersalnością niewiedzy — i w rezultacie tego wszystkiego dialektyka zamieniła się w tautologię. Myśl znów odżyje, gdy Wiedza oświadczy swą niewiedzę, zdobędzie się na ryzyko, gdy sprzeczności wewnętrzne staną się jej motorem napędowym, gdy tylko doświadczenie będzie ją kontrolować, jednym słowem wtedy, gdy dialektyka materialistyczna stanie się na powrót procesem dialektycznym. Idealizm i terror utożsamiają się: socjalistyczni robotnicy upomną się jeszcze o przywrócenie im rzeczywistego istnienia, którego ich marksizm pozbawił. Wobec bankructwa psychologii intelektualista marksistowski albo będzie musiał uzbroić się w odpowiednie instrumenty i przyrządy badawcze, żeby móc zrozumieć konkretnego

człowieka, albo raz na zawsze z tego zrezygnować i przyznać w tej dziedzinie wyższość zachodnim dyscyplinom naukowym. Lektura licznych artykułów polskich pisarzy i publicystów opublikowanych przez nas w *„Les Temps Modernes"* odkryła przed nami — jak i przed wami swego czasu — nowy typ stosunków międzyludzkich: to życie wasze, które powoli się odsłania, wydało nam się głębsze, bardziej złożone, bogatsze niż nasze; ale też i trudniejsze, bardziej zawikłane; żeby móc je należycie oświetlić, zrozumieć, żeby móc włączyć to wasze wspaniałe doświadczenie do wiecznego ruchu prawdy, marksizm będzie musiał otworzyć swe wrota dyscyplinom naukowym dotychczas przezeń odrzucanym — jak psychoanaliza, socjologia itd. — i nadać im nowy sens, nowe znaczenie. Będzie musiał także oczyścić *praxis* ludzką z głupstw determinizmu i aberacji indeterminizmu. Gdy człowiek socjalistyczny pojawi się wreszcie, w ściśle uwarunkowanej historii, jak ów projekt syntetyczny, który się rzutuje ku swej własnej obiektywizacji, przezwyciężając i zachowując w jedności pracy i działania rożnorodne określające go struktury, gdy historia ludzkości odtworzy się w całym swoim bogactwie, to znaczy w konkretnej całkowitości swych znaczeń, wtedy marksizm na powrót stanie się filozofią naszego czasu i egzystencjalizm straci rację bytu. Na razie, ostrożność nie zawadzi, musimy jeszcze przez pewien czas sami uprawiać nasz ogródek ideologiczny. Absurdalna przeciwstawność tych dwóch myśli tworzących właściwie jedno przynosi jedną tylko korzyść: sprzyjać będzie — choćby przez spory, dyskusje, krytyki, i zastrzeżenia, jakie z jednej i drugiej strony wywoływać musi — odwilży umysłów.

Przełożył
Jerzy Lisowski

Jacques Madaule

DWA OBLICZA WSPÓŁCZESNEGO HUMANIZMU FRANCUSKIEGO: EMANUEL MOUNIER I VERCORS

I

Lata trzydzieste stały się we Francji, jak w wielu innych krajach, punktem zwrotnym okresu międzywojennego. Euforia, zrodzona przez pokój i zwycięstwo, minęła i trzeźwe spojrzenia dostrzegają już na horyzoncie europejskim zwiastuny nowej katastrofy. Ci, którzy osiągają wówczas wiek lat dwudziestu pięciu, z trwogą zadają sobie pytanie, jaka będzie przyszłość ich własna i ich ojczyzny. Atmosfera zdaje się gwałtownie zagęszczać, a stosunki stają się coraz bardziej napięte. We Francji, z pewnym opóźnieniem, daje się odczuć krach, jaki przeżyła Wall Street w r. 1929. We Włoszech umacnia się faszyzm; Niemcy pogrążają się w hitleryzm; w Związku Radzieckim toczy się zacięta walka o kolektywną gospodarkę rolną.

W tym czasie zjawia się wśród nas młody człowiek, który, porzucając utarte drogi i wyrzekłszy się spokojnej kariery uniwersyteckiej, podejmuje przedsięwzięcie jednocześnie bardzo ryzykowne i bardzo pożyteczne.

Emanuel Mounier, urodzony 1 kwietnia 1905 roku w Grenoble, w październiku 1932 zakłada pismo *„Esprit"*. Pozornie wydawałoby się, że założenie nowego czasopisma to rzecz dość pospolita. Rokrocznie wiele ich rodzi się i umiera. Ale zdarzało się już, przynajmniej we Francji, że czasopismo stawało się wyrazem całej epoki, całego kierunku ideowego. Taką rolę odegrała *„Revue des Deux Mondes"* w zeszłym stuleciu, *„Mercure de France"* w epoce symbolizmu, a *„Nouvelle Revue Française"* w przeddzień pierwszej wojny światowej.

Wspólną cechą tych czasopism, przynajmniej w momencie ich powstawania, było to, że ograniczały się do zagadnień literackich, czy też estetycznych. Problemy te zawsze głęboko interesowały Emanuela Mounier. Trzeba wiedzieć, że filozof ten żywił w latach młodzieńczych aspiracje literackie. Jednakże, jego zdaniem, sprawą zasadniczą dla naszej epoki było zagadnienie cywilizacji w najszerszym znaczeniu tego słowa. Świat kapitalistyczny i burżuazyjny wykazywał znamiona upadku i wyjałowienia. Przeciwstawiał mu

się świat socjalistyczny, który budowano wówczas w Związku Radzieckim i który budził wśród francuskiej młodzieży wielkie nadzieje.

Ale katolik Emanuel Mounier nie mógł pogodzić się z tym, aby odbudowa świata dokonać się miała poza chrześcijaństwem czy też wbrew niemu. Nie zamierzał tworzyć jeszcze jednej partii. Nie aprobował upartych, a niekiedy heroicznych prób, jakie podejmowali chrześcijanie-demokraci, usiłujący wprowadzić chrystianizm do koncepcyj, które jemu wydawały się skazane na zagładę. Jednocześnie jasno zdawał sobie sprawę, że chrześcijanie w obecnym świecie stanowią mniejszość, zbyt słabą, aby walczyć z tym, co nazywał „ustalonym nieładem", tym słabszą, że wielu rzekomych chrześcijan świetnie dostosowywało się do owego nieładu. Trzeba więc było zawiązać wielkie przymierze wierzących i niewierzących, złączonych jednakim pojmowaniem człowieka. To, czego chciał dokonać Mounier w swym czasopiśmie *„Esprit"*, było — ni mniej, ni więcej — zakładaniem fundamentów pod nowy humanizm.

Ośrodek tego humanizmu stanowić miały, zdaniem Emanuela Mounier, dwa pojęcia, nie przeciwstawne, lecz dopełniające się: osobowość i zbiorowość. Oczywiście Mounier nie wymyślił personalizmu, ale dał mu nową siłę i spoistość. Osobowość określa się przez przeciwstawienie jej jednostce, społecznemu atomowi, z którego liberalizm uczynił czcze bóstwo, a który po trosze ulegał rozbiciu pod nieuchronnym naporem faktów. Osobowość nie daje się sprowadzić do cyfry i jeśli jest ona jednostką, nie jest jednostką statyczną, lecz jednostką w ruchu, nie jest zamknięta w sobie, lecz otwarta. Każda osobowość różni się od innych osobowości, ale nie wystarczy powiedzieć, że się im nie przeciwstawia, gdyż ona właśnie ich potrzebuje, domaga się ich, może się zrealizować tylko dzięki nim i poprzez nie. Wewnętrzny ogień, który ją ożywia, to miłość. Osobowość nie jest jednostką ilościową i osobowości nie można do siebie dodawać, ze swej istoty bowiem należą do układu jakościowego. Każda osobowość jest jedyna i, w konsekwencji, absolutnie niezastąpiona. Każdy zamach na nią, wszelka pogarda wobec niej jest pogardą wobec człowieka i zamachem na ludzkość. Tak więc pojęcie „osobowość" pokrywa się z pojęciem „duch" *(esprit)* i stąd pochodzi nazwa czasopisma. Tak rozumiany duch wcale nie przeciwstawia się materii, jak tego chcieliby spirytualiści, od których Mounier gwałtownie się odcina. Odrzuca on ogólne rozróżnienie między materią i duchem i ten jałowy dualizm, który, pod pozorem skutecznej obrony prerogatyw ducha, lekceważy potrzeby materialne. Obecność osobowości na świecie może być tylko całkowita i obejmuje zarówno to, co zwykle określa się jako materialne, jak i to, co nazywa się duchowym. Pozostając z całą stanowczością na pozycjach chrześcijańskich, Mounier nie odwraca się od marksizmu. Nie przestaje nigdy studiować go i zgłębiać. Ostatnie kartki, znalezione na jego stole 22 marca 1950, w dzień jego śmierci, były właśnie poświęcone studiom nad Marksem, w którym Mounier dopatrywał się prekursora personalizmu.

Nie uchodzi jego uwagi — i to w coraz większym stopniu w miarę jak upływają lata i jak wzrasta jego doświadczenie — że personalizm zostawiony własnemu losowi mógłby stać się jakąś jałową, odcieleśnioną abstrakcją. Toteż chciał wraz ze swoją grupą pozostać w tym samym stopniu wier-

ny zbiorowości, co i osobowości. Ale tak samo jak osobowość jest czymś różnym od indywiduum, tak zbiorowość nie jest społeczeństwem. Społeczeństwo ma zawsze charakter przymusu, pewne obciążenia kwantytatywne, jest abstrakcyjne i niezmienne. Zbiorowość, przeciwnie, jest w swej istocie konkretna i zmienna. Każda zbiorowość, jak każda osobowość, jest jedyna i niezastąpiona. Zbiorowość dopełnia i kontynuuje osobowość, ale sama dopełnia się i kontynuuje w zbiorowościach coraz to większych, aż do całej ludzkości.

Wyrażanie takich idei w czasopiśmie, z pomocą grupki podobnie myślących przyjaciół, to rzecz niewątpliwie pożyteczna, wymagająca wielu ofiar i codziennej walki, nie zawsze łatwej. Jednakże ambicje Mouniera nie ograniczały się do ogłaszania czarno na białym swych przekonań. Chciał również, aby pismo jego stało się ośrodkiem ruchu i aby ruch ten nie zawahał się uczestniczyć w najgłębszych walkach swej epoki.

Najgłębiej oryginalny był u Mouniera jego zmysł angażowania się; wzorem mógł mu być tutaj Péguy, któremu poświęcił pierwszą książkę, ale wzór ów Mounier rozwinął i pogłębił we własnym duchu. Czasopismo *„Esprit"* narodziło się w okresie burzliwym. Wystarczy przypomnieć kilka szczególnie jaskrawych faktów. 30 stycznia 1933 Hitler obejmuje władzę w Niemczech. 6 lutego 1934 rozruchy faszystowskie doprowadzają do rozlewu krwi w Paryżu; 14 lipca 1935 złożona zostaje przysięga Frontu Ludowego, a w roku następnym ta formacja polityczna triumfuje we Francji, zwyciężywszy wpierw w Hiszpanii. Jednakże prawie bezpośrednio potem wybucha wojna domowa w Hiszpanii. Później kolejno następuje Monachium, zdławienie Czechosłowacji i początek wojny r. 1939.

Wśród tego wszystkiego, nie tracąc nigdy z oczu współczesnych wypadków, *„Esprit"* rośnie i rozwija się. Dla coraz większej liczby ludzi Mounier jest człowiekiem, z którego opinią trzeba się liczyć i którego stanowisko zasługuje na to, aby go bronić. *„Esprit"* nie prowadzi polityki w zwykłym tego słowa znaczeniu. Nie podobna uplasować go ani na prawicy, ani na lewicy. Wartości humanistyczne czerpie tam, gdzie je znajduje, i wydobywa je na jaw. Zadaje sobie wspaniały trud dysocjacji i syntezy. Uważa, że należy zerwać ze wszystkimi niezdrowymi formami solidaryzowania się; z drugiej strony, trzeba jednoczyć ludzi, którzy przychodzą z różnych krańców, ale których, w gruncie rzeczy, dręczą te same troski. W ten sposób *„Esprit"* nie jest nigdy dziełem dokonanym, lecz wciąż się dokonującym.

Mounier uważał, że cywilizacja jest całością i że jeżeli w pewnych okresach historii konieczność wymaga, aby na pierwszy plan wysunąć politykę, sprawy socjalne, a nawet ekonomiczne, to jednak nie można nigdy — bez narażania się na niebezpieczeństwo — abstrahować od literatury i sztuki. Obok sekcji politycznej, ekonomicznej i socjalnej przy *„Esprit"* była również sekcja badań z zakresu literatury i sztuki, gdyż cywilizacja jest to pewien styl życia, który obejmuje nie tylko życie zbiorowe, ale i prywatne, a zatem pisarz czy artysta nie jest mniej zaangażowany niż polityk czy ekonomista, tylko jest zaangażowany w inny sposób. Mounier zawsze miał nadzieję, że ujrzy powstanie sztuki, w której znalazłyby wyraz idee głoszone przez jego pismo i jego grupę.

Trudno dziś stwierdzić, czy to pragnienie doczekało się realizacji. Sądzę

wszakże, że istniały po temu możliwości. Bez wątpienia pisarze i malarze, którzy zgrupowali się dokoła *„Esprit"*, nie czekali na Mouniera, aby pisać i malować, a spotkawszy go, w dalszym ciągu pisali i malowali wedle własnych założeń. Niemniej owa wspólnota *„Esprit"*, którą w przededniu wojny udało się w pewnym stopniu zrealizować paru rodzinom osiedlonym pod Paryżem w Châtenay-Malabry, oddziałała wprost lub pośrednio na niektóre dzieła, zdołała bowiem wytworzyć dokoła siebie pewną atmosferę.

Dla pamięci tylko wspomnę — choć należałoby mu poświęcić więcej uwagi — znakomitego poetę rosyjskiego piszącego po francusku, Adriana Miatlewa, którego *Chant des Compagnons* trafnie zapowiada, czym będą dla siebie towarzysze w Ruchu Oporu. W Szwajcarii Denis de Rougemont, eseista, i Albert Béguin, krytyk literacki, nadają swym badaniom kierunek, jakiego pragnął Mounier. We Francji Quéfellec, Bretończyk, zaczyna inaczej patrzeć na swą ojczystą prowincję; w ubogim życiu rybaków potrafił ukazać jednocześnie i wyrastającą z tej ziemi i morza osobowość, i życie zbiorowe tych ubogich wiosek i zagubionych wysepek, jak np. wyspa Sein, gdzie potrzeby duchowe mieszkańców są nie mniej pilne i naglące niż ich potrzeby materialne. *Le Recteur de l'île de Sein* stał się, pod tytułem *Dieu a besoin des hommes*, jednym z naszych najlepszych powojennych filmów.

Zresztą ani Mounier, ani jego zwolennicy nie mieli zamiaru narzucać ani nawet sugerować jakiejś szkoły. Uznawali absolutną swobodę dzieła sztuki. Pragnęli ukazywać pewne problemy, zazwyczaj inne niż te, którymi zajmowali się ich bezpośredni poprzednicy. Można też chyba twierdzić, że niejeden z ludzi, których z *„Esprit"* łączyły węzły słabe albo żadne, pisałby inaczej, gdyby czasopismo to wcale nie istniało. Wreszcie niektórych pisarzy mogła grupa *„Esprit"* uważać za swoich, mimo że wcześniej już cieszyli się rozgłosem. Pisząc to mam na myśli przede wszystkim G. Bernanosa, którego wykonawcą testamentu jest obecny kierownik *„Esprit"*, Albert Béguin.

Bernanos był pisarzem katolickim, który wyszedł ze skrajnej prawicy. Gdy w r. 1926 ogłosił pierwszą swą powieść: *Sous le Soleil de Satan (Pod słońcem szatana)*, pierwszy Leon Daudet, wówczas stojący na czele „Action Française", począł głosić jego chwałę. Jednakże z czasem Bernanos powziął głęboką niechęć do hipokryzji tych, których nazywał „dobrze myślącymi", i poświęcił im słynny pamflet, stanowiący początek powolnej ewolucji, której wszystkie meandry trudno byłoby opisać. Bernanos nigdy nie był politykiem. Nie był nawet, ściśle mówiąc, myślicielem. Reagował na wypadki zgodnie ze swym uczciwym sumieniem. Tak na przykład, będąc na Majorce świadkiem pierwszych okropności hiszpańskiej wojny domowej, ogłosił drugi swój pamflet: *Les grands cimetières sous la lune*, który zdobył sobie pełną aprobatę przyjaciół Emanuela Mounier. *Le journal d'un curé de campagne (Dziennik wiejskiego proboszcza)*, najlepsza powieść Bernanosa, poruszał te właśnie problemy, jednocześnie materialne i duchowe, będące w całym tego słowa znaczeniu problemami ludzkimi, których wagę sygnalizował Mounier. Dzięki Bernanosowi i kilku innym do literatury naszej wracał człowiek w swych prawdziwych wymiarach. Jeśli chodzi o Bernanosa z okresu wojny i z okresu powojennego, trzeba stwierdzić, że krocząc samodzielnie odnalazł on to wszystko, co w *„Esprit"* głoszono od dawna, i doszedł do stanowiska, jakie

reprezentował Péguy, ów mistrz, którego Mounier napotkał już na początku swojej drogi.

Ale oto wybucha wojna: Mounier i jego przyjaciele widzieli, że nadciąga, ale nie umieli jej zapobiec; wymagałoby to odrodzenia woli narodu francuskiego, na które trzeba było wielu lat. Pozostawało im przecierpieć zło, któremu nie zdołali zaradzić. Mounier rozumiał całą doniosłość wypadków, ale nie pozwalał im się przygnieść. Przeciwnie, uważał, że uczestniczenie w nich jest tym niezbędniejsze, im więcej pociąga za sobą niebezpieczeństw. Po klęsce i zawieszeniu broni wierzył, że wolno mu, pod rządami Vichy, podjąć na nowo wydawanie *„Esprit"*. Nie łudził się, aby to miało trwać długo. Od początku wiedział, że po kilku miesiącach walki z cenzurą przedsięwzięcie zakończy się zamknięciem pisma. Istotnie nastąpiło to w lecie 1941. Jestem jednak głęboko przekonany, że te numery *„Esprit"*, jakie ukazały się w Lyonie począwszy od października 1940, mają doniosłość, której Mounier nawet nie przeczuwał. Nie należało za żadną cenę dopuścić, aby katastrofa, która spadła na Francję, spowodowała całkowite zerwanie związków między przeszłością a przyszłością. *„Esprit"* podtrzymywało wówczas niezbędną między nimi łączność. Ci, którzy protestowali przeciw 6 lutemu, przeciwko wojnie w Abisynii, demaskowali obłudę wojny hiszpańskiej, potępiali politykę nieinterwencji i Monachium, ci poprzez te parę numerów pisma wyciągali ręce ku temu, co miał stworzyć Ruch Oporu. Rząd Vichy miał więc swoje racje, gdy na początku roku 1942 kazał osadzić Emanuela Mounier w więzieniu. Mounier przebył tam prawie rok i wreszcie, aby zaprotestować przeciw bezprawnemu osadzeniu w areszcie w drodze administracyjnej, urządza dwunastodniową głodówkę. W tych okolicznościach, jak w ciągu całego życia, daje piękny przykład godności i odwagi. Nie mam tu na myśli wyłącznie ani przede wszystkim odwagi fizycznej, ale inny jej rodzaj, znacznie rzadziej spotykany, mianowicie odwagę intelektualną i moralną.

Na przykład próżno szukalibyśmy w dziele Mouniera najmniejszego choćby ustępstwa na rzecz nie mówię już uznanych powag, ale nawet na rzecz popularności. Szedł swoją drogą, nie troszcząc się, czy się to podoba, czy nie. Jak wspominałem, nie płynęło to z pogardy dla człowieka ani z zarozumiałego mniemania, że potrafi się obejść zarówno bez ludzkiej aprobaty, jak sprzeciwu. Nic nie było mu bardziej obce niż taka pełna pychy, niedostępna samotność. Wiedział, że z prawdą nigdy nie wolno igrać, a także że nie istnieje ona gotowa i cała, że trzeba jej szukać w wielkim trudzie i że nigdy nie daje się nam w całości. Niewątpliwie zaczerpnął z wiary katolickiej pewne przekonania, co do których nie uznawał kompromisów. Ale natura tych przekonań była właśnie taka, że nie zwalniały go one z ustawicznego poszukiwania.

Najcięższym zarzutem, jaki stawiał niektórym katolikom zaangażowanym w politykę prawicy czy też lewicy, było, że mieszają kategorie w istocie swej niewspółmierne. Podobnie jak masy katolickie w swoim czasie myliły się wiążąc religię z konserwatyzmem politycznym i społecznym, tak zdaniem Mouniera katolicy rzekomo lewicowi, demokraci chrześcijańscy, byli w błędzie głosząc, iż katolik może być jedynie demokratą. Systemy polityczne i społeczne co pewien czas przeżywają się i starzeją. Żaden z nich nie mo-

że rościć sobie pretensji, że jest doskonałym odpowiednikiem imperatywu chrześcijańskiego. Podobnie jak byliśmy świadkami zamierania starych monarchii i ustroju feudalnego, dziś patrzymy na upadek społeczeństwa mieszczańskiego i liberalnego, które w pewnym okresie utożsamiło się z demokracją. W latach 1940—1945 Mounier nie myślał, aby katolik musiał koniecznie solidaryzować się z Trzecią Republiką i partiami. Tę wierność wewnętrznych emigrantów niewiele więcej cenił niż wierność zeszłowiecznych ultrasów i legitymistów. Jedyną rzeczą, którą uważał za pewną i nie podlegającą dyskusji, był protest wobec hitleryzmu, gdyż deptał on godność osobowości, gdyż ten imperializm biologiczny negował i niszczył wartości transcendentalne w stosunku do wszelkich ustrojów politycznych.

Emanuel Mounier pragnął dla siebie i dla generacji, na czele której kroczył, wyzwolenia z wielu sztucznych więzów, które krępują nas i obezwładniają. Trzeba było zerwać za wszelką cenę, pod grozą zagłady, z fałszywymi pojęciami o solidarności. Nie wolno nigdy dać się zamknąć w obrębie jakiejś alternatywy, lecz stale trzeba poszukiwać trzeciej drogi, która jednak nie jest tchórzliwym kompromisem między tamtymi dwiema możliwościami, lecz właśnie drogą najnowszą, jedyną nową, bo nie wyznacza jej jeszcze żaden kamień graniczny ani drogowskaz. Mounier miał słuszność utrzymując, że nie jest politykiem; dlatego też, nie broniąc swym przyjaciołom i współpracownikom żywić przekonań pozostających w zgodzie z ich zasadami, sam, zarówno przed wojną, jak po wojnie, nigdy nie uznał ich za swoje.

Każdy winien iść za swym powołaniem. Mounier nie żywił pogardy dla zawodu polityka. Skarżył się nawet często, że w szeregach *„Esprit"* nie zjawił się nigdy polityk z prawdziwego powołania. Byłby szczęśliwy mogąc mu pomóc w uświadomieniu sobie swej roli. Ale Mounier nie był politykiem, więc chociaż można wykazać wpływ jego grupy na tę czy inną deklarację polityczną lub tę czy inną partię we Francji albo poza jej granicami i chociaż pismo jego nigdy nie zawahało się zająć stanowiska wobec najbardziej aktualnych zagadnień epoki, to jednak nigdy *„Esprit"* nie stało się partią, to znaczy ugrupowaniem mającym na celu działanie bezpośrednie. Nie sądzę, aby należało nad tym ubolewać albo dopatrywać się w tym jakiejś słabości. Mounier pomieścił *„Esprit"*, zgodnie z jego charakterem, na trudnym do utrzymania skrzyżowaniu działalności społecznej i osobistego oddziaływania; na podłożu tym nie wyrastają potęgi polityczne ani systemy, lecz za to dokonują się najgłębsze i najtrwalsze przemiany, dzięki którym uschnięte drzewo starej cywilizacji wypuszcza świeże pędy młodej kultury.

W chwili wyzwolenia nikt we Francji nie był lepiej od Mouniera przygotowany do stawienia czoła nowym czasom. Miał niewiele ponad lat czterdzieści, *„Esprit"* istniało już dziesięć lat, jeśli nawet odliczyć okres wojenny. Spośród pierwszych jego współpracowników jedni przeszli do prawicy lub lewicy, inni zginęli w Ruchu Oporu. W oparciu o tych, którzy pozostali, oraz nowoprzybyłych Mounier mógł żywić nadzieję, że uda mu się odrodzić grupę i nie utracić ciągłości działania, co zawsze było jego troską. Bez wątpienia okoliczności były sprzyjające. W zupełnie nowej sytuacji politycznej, w której wszystko wydawało się możliwe, wolno było sądzić, że *„Esprit"* pogłębi jeszcze swój wpływ na życie epoki.

Jednakże Francja jest krajem, gdzie wobec powierzchownego tylko burzenia się umysłów wszelkie struktury są szczególnie trwałe. W krótkim czasie stało się jasne, że Czwarta Republika nieuchronnie zmierza ku bagniskom Trzeciej Republiki. Problemy oczywiście stały się znacznie poważniejsze, groźniejsze i bardziej naglące. Jakiś zły duch zachował dla nas w odwodzie kwestię szkolną, która jątrzy się od r. 1945 i nie przestała od tego czasu podsycać rozgrywek politycznych i walk wyborczych. Zaangażowaliśmy się w wojnę w Indochinach i represje na Madagaskarze, które przygotowały wojnę w Algerze; szlachetna idea zjednoczonej Europy przeradza się w żałosną machinę antykomunistyczną; zimna wojna paraliżuje wszelkie śmielsze poczynania, wszelkie szlachetniejsze myśli. W chwili gdy trzeba odrodzić i odbudować Francję i kraje zamorskie na miarę nowego świata, drobne partie nieustannie tworzą bezsilne, krótkotrwałe sojusze.

Mounier czuje się bardziej niż kiedykolwiek utwierdzony w swojej nie-politycznej misji. Bardziej niż kiedykolwiek skłania się ku niecierpliwej i opuszczonej młodzieży. Nie sądzi, aby ruch antykomunistyczny mógł wystarczyć do stworzenia polityki we właściwym tego słowa znaczeniu. Usiłuje sprawić, aby pozostały otwarte drzwi i okna, które powoli, ale nieubłaganie się zamykają. Oczywiście, nie jest sam. W pewnym sensie jest mniej osamotniony niż we Francji przedwojennej. Zjawiają się nowi przywódcy: bo choć Malraux zwraca się ku historii sztuki, jest Camus, wspaniały pisarz, ale gotujący nam wiele rozczarowań, jest przede wszystkim Sartre, którego śmiała myśl i wielostronny talent wprowadziły w szkołach, salonach i kawiarniach modę na egzystencjalizm. Mounier pozostaje wciąż tym uważnym i szlachetnym świadkiem wydarzeń, człowiekiem do gruntu uczciwym, jakim był dotąd. Jeśli nie idzie na żaden kompromis, chętnie przyjmuje wymianę zdań. Nie chodzi mu o sprowadzenie do wspólnego mianownika myśli niewspółmiernych, lecz o przerzucenie mostów do wszystkiego, co młode, żywe i prawdziwe.

„*Esprit*" nabiera sił. Ruchliwe wydawnictwo Seuil ściśle z nim współpracuje i wydaje kolekcje szkiców i dzieł przynoszących zaszczyt nowej literaturze. Można by sądzić, że w tej dziedzinie przyszedł czas żniwa. Pierre-Henri Simon ogłasza swe wartościowe, umiejętnie budowane powieści, w których coraz mniej jest introspekcji i przeciętnych spraw osobistych, a szeroko potraktowane są problemy współczesne. Jean Cayrol, pochodzący z Bordeaux, przeszedł przez obozy koncentracyjne i wyniósł z nich treści nowe a okrutne, zdolne, jak się zdaje, odrodzić nie tylko powieść, ale i poezję. Człowiek został obnażony, rozdarty na sztuki, zbadany aż do najdalszych i najgłębiej sięgających korzeni. Wyszedł straszliwie ogołocony, ale głos jego, czystszy teraz, wzbogacony nowymi akcentami, w trudzie toruje sobie do nas drogę. Pierre Emmanuel, głoszący afirmację wielkich prawd ludzkich, odnajduje szeroki oddech epopei, zapomniany od czasów Claudela. Luc Estang kontynuuje linię Bernanosa, ale z większym realizmem, czerpiąc natchnienie ze źródeł ludowych.

Mógłbym ciągnąć dalej tę listę, która zawiera wiele krzywdzących luk; nie wymieniłem np. Paul-André Lesorta, jednego z najrzetelniejszych i najbardziej utalentowanych pisarzy swego pokolenia. Pracuje on wolno, sumiennie, tworząc obrazy oddające i środowisko społeczne, i konflikty jednostkowe.

Gdyby Mounier, który umiera nagle 22 marca 1950, mógł w chwili śmierci spojrzeć za siebie, na dwadzieścia lat swych zmagań, człowiek ten, tak skromny i tak rzadko z siebie zadowolony, musiałby, jak sądzę, dodatnio ocenić swój trud. Przyszłość jedynie, przyszłość, której nie liczymy na lata, lecz na ich dziesiątki, zdoła ocenić plony, jakie wzejdą na ziemi naszej i obcej z tych ziaren, jakie on zasiał.

W ostatnich latach życia chętnie mówił o misji proroków, której mimo zlaicyzowania świata nie uważał za bezcelową. Prorok nie jest wieszczkiem, któremu przyszłość została w tajemniczy sposób objawiona, lecz jest to człowiek zdolny osądzić swą epokę w imię pewnych ponadczasowych wartości. Oczywiście, można odmawiać realności podobnym wartościom. Jest to kwestia, której nie zamierzam na tym miejscu roztrząsać. Ale nawet gdy się je odrzuca, czyż nie trzeba przyznać, że ci, co się na nie powołują, wywierają znaczny wpływ na rozwój i postęp ludzkości? Oto problem, jaki stawia przed marksistami i wyznawcami innych przekonań istnienie takich ludzi, jak Mounier. Afirmacja ducha nigdy nie służyła mu jako ucieczka, jako wytworny a łatwy sposób ujmowania w nawias najbardziej palących zagadnień i zapewnienia sobie małym kosztem spokoju sumienia, wolnego od wszelkich wyrzutów. Wola Mouniera, przeciwnie, cała skupia się na braniu udziału w sprawach świata, na silnym angażowaniu się w nich, niekiedy bardzo uciążliwym. W ostatnich latach, w ostatnich miesiącach życia, z przyjacielem swym, księdzem-robotnikiem, Mounier coraz częściej pogrąża się w tym, co Péguy nazywał dnem nędzy, nie aby nieść tam mdłą pociechę albo godne śmiechu jałmużny, ale by lepiej poznawać prawdziwe warunki życia, które trzeba zmienić. Tam właśnie dochodził do zrozumienia swych braków i do poznania ograniczoności akcji, która poprzestaje na słowie żywym i pisanym.

Trudno nam wyobrazić sobie, czym byłoby życie Mouniera, gdyby trwało o jakie dziesięć lat dłużej. Co do mnie, nie zapomnę go nigdy leżącego na łożu śmierci, jego zamkniętych oczu i surowo zaciśniętych ust. Podobnego milczenia nie wolno interpretować. Ale zostaje nam jego dzieło, w którego jedności zawiera się wszystko. Od młodzieńczego szkicu *La Pensée de Charles Péguy* aż do *Liberté sous condition*, do *Carnets de route*, w których po śmierci Mouniera znalazły się najważniejsze jego artykuły, a przede wszystkim do wydanej w tym roku wstrząsającej książki: *Mounier et sa génération* — Emanuel Mounier nie przestał nigdy nie mówić i głosić, ale wcielać w życie wielkiej prawdy, prawdy o człowieku całkowitym, pełnym.

Kończąc ten szkic, zbyt skąpy i jakże pełen luk, chciałbym zatrzymać się na chwilę przy ostatniej książce, która nie jest, jakby można wnioskować z tytułu, książką o Emanuelu Mounier, lecz jego własną książką. Ściśle mówiąc, jest książką jego życia, książką, która wyrastała z dnia na dzień, na kartkach z notesu, nie przeznaczonych do druku, lub w prywatnej, osobistej korespondencji. Wydało mi się, że tu dopiero zaciśnięte wargi otwierają się, a żywe spojrzenie na nowo tryska z zamkniętych oczu. Chciałem sporządzić rodzaj bilansu, chciałem rzec: oto punkty, w których działalność Mouniera zapisała się w historii. Ale w gruncie rzeczy nie to było najważniejsze. O geniuszu Mouniera, o wyprzedzaniu przezeń niekiedy biegu historii trafniej od nas, jego przyjaciół i towarzyszy broni, wypowiedzą się przyszłe pokolenia.

lekiego Wschodu, okazuje się wnet, że jest to tylko pozorne. Chodzi mu o to, aby podkreślić szczególną sytuację człowieka, który mniej wie o sobie samym, to znaczy o swym własnym ciele, tej „rzeczypospolitej komórek", niż o wszechświecie. Wykazanie, jak bardzo rozum jest bezsilny wobec tej olbrzymiej niewiedzy, nie dyskredytuje bynajmniej rozumu, gdyż to oznaczałoby zwątpienie o człowieku, przed czym Vercors stanowczo się wzbrania.

Byłaby to wielka zbrodnia przeciw ludzkości, a popełniają ją mniej lub więcej świadomie ci, którzy tę wspólną ludzkość w innych ludziach traktują z pogardą. Można powiedzieć o Vercorsie, że nie gardzi nikim, i to wystrzeganie się pogardy przenika całe jego pisarstwo, znajduje wyraz nawet w jego stylu. Gdyż w dziele pisarza o stylu powieści lub noweli naprawdę decyduje nie treść opowiadanych historii, lecz raczej charakter opowiadania i występujących w nim postaci. To skłoniło mnie do pomieszczenia Vercorsa w długim i zaszczytnym szeregu naszych moralistów. Rzecz jasna, istnieją moraliści różnego rodzaju. Niektórzy usilnie starają się zerwać człowiekowi maskę, którą on pragnie zachować na twarzy, i nie troszczą się, że wraz z nią zdzierają kawały krwawiącego ciała. Lubują się w stwierdzeniach gorzkich i pełnych rozczarowania. Sądzą, że prawda jest smutna, jak na starość myślał Renan, ale że nawet w takim razie jest rzeczą zbawienną głosić ją i wstrząsać ludzkim sumieniem. Aby ograniczyć się do współczesności, powiedzmy, że takim typem pisarza jest Mauriac.

Inaczej ma się rzecz w wypadku Vercorsa, który, nie będąc chrześcijaninem, nie może odwoływać się do łaski, która w ostatniej chwili ratuje skazańców. Dla niego tu, na ziemi sprawa musi zostać definitywnie wygrana lub przegrana. Dlatego też usiłuje wykryć i ukazać, co pozostaje zdrowe w organizmach pozornie najbardziej skażonych. Pozwolę sobie zauważyć, że tego rodzaju postawa jest być może głębiej chrześcijańska niż postawa Mauriaca, gdyż na pewno łaska nie po to istnieje, abyśmy mogli wydawać skazujące wyroki pod pozorem, że ona zdolna jest zmieniać je potem swym najwyższym zrządzeniem. To Chrystus powiedział, że nie trzeba wyrywać dobrego ziarna wraz z kąkolem.

Zresztą Vercors nie miał potrzeby obnażać człowieka, gdyż człowiek dostatecznie obnażył się sam w tych strasznych latach, jakieśmy przeżyli. Pamiętajmy zawsze, że Vercors jest pisarzem, który wyszedł z Ruchu Oporu, i że zagadnienia, które mu się nasuwały, to problemy narzucane wówczas co dzień przez okrutną i nieuniknioną rzeczywistość. Człowiek stawał się nagi już z racji swego położenia. Maski opadały same przez się. Wystarczało patrzeć bez trwogi, co się pod nimi kryje. Nie można już było mylić się co do kruszcu, z którego dany człowiek był odlany. Vercors nie przeczy, że okrucieństwa czasami są niezbędne. Przyjmuje je niechętnie, ale ze spokojem. Ta walka nie była grą, w której oszuści zostają jedynie uznani za niehonorowych i wykluczeni z klubu towarzyskiego. Tu chodziło o życie i życiem trzeba było odpowiadać.

Domyślamy się, jakie zagadnienia stawiały przed takim człowiekiem jak Vercors konieczności ówczesnego życia, i sądzimy, że to one właśnie doprowadziły go do samego sedna problemu. Pod tym względem doświadczenie naszej epoki jest decydujące, a wartość takiego świadka jak Vercors polega

na tym, że nic nie ukrywał, że wypowiedział wszystko z jasnością i prawdomównością, które są wedle niego cechą humanizmu świadomego swej odpowiedzialności. Staje się to tym bardziej uderzające, gdy stwierdzimy, że myśl Vercorsa samorzutnie dochodzi do zgodności z myślą człowieka, który doświadczenie zdobywał na innej drodze, z myślą ojca Teilhard de Chardin.

I znów nie chodzi o to, by przypisywać tej zgodności znaczenie większe, niż ma ona naprawdę. Przede wszystkim, jak już zaznaczyłem, ojciec Teilhard de Chardin jest uczonym i poglądy jego ukształtowały się na gruncie doświadczeń naukowych, poza tym jest to zakonnik katolicki i choćby założenia jego mogły się niektórym ciasnym umysłom wydawać nie całkiem prawowierne, to niemniej wychodzą one z założeń metafizycznych, całkowicie obcych Vercorsowi. Co więcej, Vercors stawia zagadnienia w sposób statyczny, gdy tymczasem ojciec Teilhard de Chardin stawia je zawsze w perspektywie ewolucji. Vercors ogranicza się do przekroju naszej dzisiejszej sytuacji, gdy ojciec Teilhard de Chardin ukazuje tę sytuację w świetle stale postępującej ewolucji. Dla niego więc nie istnieje i nie może istnieć doraźne rozwiązanie problemu; przyszłość ujawni je stopniowo, gdyż „tajemnica jest przed nami". Ojca Teilhard interesuje nie tylko człowiek, taki, jakim go możemy obserwować dziś, w jego aktualnym stosunku do natury, ale, jak mówi, hominizacja — jednym słowem, bardziej interesuje go stawanie się człowiekiem niż bycie człowiekiem. I oto, mimo całkowicie różnych punktów widzenia, Teilhard i Vercors dochodzą do tego samego. Wystarczy przeczytać, co ojciec Teilhard pisze o „progu refleksji", aby stwierdzić, że to samo pytanie stawia sobie i uczony, i pisarz.

„Jak wśród biologów wciąż istnieje niepewność co do istnienia w ewolucji jakiego sensu i, *a fortiori*, określonego kierunku, tak samo, z pokrewnego powodu, zachodzi ogromna różnica zdań między psychologami, jeśli chodzi o rozstrzygnięcie, czy psychizm ludzki różni się w swej specyfice (w swej »naturze«) od psychizmu istot, które go poprzedziły. Większość »uczonych« raczej wypowiedziałaby się przeciw takiemu rozgraniczeniu. Bo i czego też nie mówiło się i nie mówi na temat inteligencji zwierząt!

To zagadnienie (równie ważne dla etyki, jak dla czystej nauki...) »wyższości« człowieka nad zwierzętami można, moim zdaniem, w jeden tylko sposób rozstrzygnąć: trzeba stanowczo odrzucić z zasobu zachowań się ludzkich wszystkie drugorzędne i podejrzane objawy aktywności wewnętrznej i stanąć wobec głównego zjawiska: r e f l e k s j i...

Z eksperymentalnego punktu widzenia, to znaczy z naszego punktu widzenia, refleksja, jak sam ten wyraz wskazuje, jest nabytą przez świadomość zdolnością zwrócenia się ku sobie i potraktowania siebie samej jako p r z e d m i o t u obdarzonego własną spoistością i wartością, polegającą na tym, aby nie tylko wiedzieć, ale wiedzieć, że się wie. Poprzez taką indywidualizację samego siebie w sobie samym żywy element, dotąd rozproszony i rozczłonkowany na cały szereg percepcji i działań, po raz pierwszy zostaje zorganizowany wokół centralnego punktu, w którym wszystkie przedstawienia i doświadczenia wiążą się i jednoczą w całość świadomą swego ustroju...

Jakież są następstwa takiej przemiany? Są ogromne; i odczytujemy je

w naturze równie wyraźnie, jak którykolwiek z faktów zarejestrowanych przez fizykę lub astronomię. Istota zdolna do refleksji, już dzięki zwróceniu się ku samej sobie, staje się od razu zdolna do rozwijania się w nowej sferze. W rzeczywistości oznacza to narodziny innego świata. Abstrakcja, logika, wybór, wynalazczość, matematyka, sztuka, dokładna percepcja czasu i przestrzeni, lęki i marzenia miłości... Wszystkie te objawy życia wewnętrznego nie są niczym innym, jak burzeniem się nowoutworzonego ośrodka, nie mieszczącego się w swoich granicach" (*Le phénomène humain*, str. 180—182).

Widzimy, że na pytanie, które stale z uporem i nadzieją zadaje sobie Vercors, odpowiada ojciec Teilhard z precyzją uczonego i człowieka wierzącego. Zapewne, nie jest to jedyna możliwa odpowiedź, ale w każdym razie stanowi ona jedną z wielu wielkich hipotez, których potrzebuje wiedza ludzka, aby iść naprzód. Dostrzegamy tu całą różnicę między pisarzem, którego właściwym zadaniem jest dawać świadectwo epoce, wcielać jej problemy i niepokoje (przy czym Vercors wypełnia to zadanie w sposób doskonały, postępując w tym samym kierunku, co Malraux i Saint-Exupéry), a uczonym, który, przeżywając swą epokę i chcąc całkowicie spełnić swe zadanie, musi też w pewien sposób przezwyciężyć ją i dokonać jej projekcji w przyszłość.

Są to rzeczy, oczywiście, niewspółmierne, ale niekiedy pożyteczne jest notowanie zbieżności pomiędzy tak różnymi umysłami. I nie będzie nam chyba poczytywane za pustą grę słów, jeśli na zakończenie podkreślimy rolę, jaką w dziele Teilharda de Chardin odgrywa właśnie to pojęcie zbieżności. Czy sprzeczności i rozdarcia, w jakich szamocze się nasza epoka, pozornie niemożliwe do przezwyciężenia, nie rodzą się po części z owej właśnie zbieżności? Lecz ojciec Teilhard wyznawał wspaniały optymizm. Uważał, że jakiekolwiek czekałyby nas starcia i walki, zbieżność poglądów musi w końcu doprowadzić do zrealizowania się w nas naszej wspólnej ludzkości. Vercors żywi podobną nadzieję, ale nie zawsze z równym przeświadczeniem. Tym większą ma więc zasługę, gdy odważnie staje wśród tych, którzy postanowili wierzyć w postęp ludzkości.

PIOTR TEILHARD DE CHARDIN

Trzeba nam się, niestety, ograniczyć do krótkiej notatki o życiu i poglądach ojca Teilhard de Chardin, jakkolwiek chodzi tu o tak nowy i zasługujący na uwagę sposób ujmowania świata, że należałoby mu poświęcić odpowiednio obszerne studium. Oby wkrótce nadarzyła nam się po temu sposobność!

Urodzony w r. 1881, Piotr Teilhard de Chardin w osiemnastym roku życia wstępuje do Towarzystwa Jezusowego. W tym samym czasie studia teologiczne prowadzą go do święceń kapłańskich (w r. 1912), a studia nad fizyką, geologią i paleontologią do Muzeum Historii Naturalnej, gdzie współpracuje z wielkim uczonym, Marcelinem Boule. Następnie otrzymuje katedrę geologii w paryskim

Instytucie Katolickim. Od r. 1923 dzieli czas między wielkie wyprawy naukowe poświęcone badaniom antropologicznym i pełnienie ważnych funkcji w Chinach, gdzie kładzie wybitne zasługi przy odkryciu w Szu-ku-tien pierwszego Sinanthropusa. W r. 1938 zostaje dyrektorem Laboratorium Wyższych Studiów Geologii i Paleontologii w Paryżu. Okres ostatniej wojny spędza w Chinach. Wróciwszy do Francji, znakomity ten uczony zostaje członkiem Akademii Nauk i profesorem w Collège de France. Jednakże propagowaniu jego poglądów i publikowaniu dzieł stają na przeszkodzie pewne koła hierarchii katolickiej. Odbywszy ostatnią podróż do Afryki Południowej, Piotr Teilhard de Chardin umiera na obczyźnie w Nowym Jorku w r. 1955.

Poglądy jego nie stanowią doktryny filozoficznej. Jest to wizja świata jako całości, wynikająca z jego badań jako uczonego i rozważań jako wierzącego.

Zagadnieniem centralnym jest ewolucja i postęp. Przełomowość jego poglądów leży w syntezie transcendencji Boga i immanencji postępu ludzkiego, w syntezie duchowości chrześcijańskiej i ewolucyjnej rozciągłości czasowo-przestrzennej, w syntezie duchowości i pierwotnej funkcji materii w ukształtowaniu świata. Religia i nauka doznały tu nowych przeobrażeń w świetle jednego z najśmielszych i najbardziej twórczych umysłów, jakie kiedykolwiek istniały.

Bibliografia. Znaczna część prac Piotra Teilhard de Chardin nie doczekała się jeszcze wydania lub rozproszona jest po czasopismach.

Wydane i łatwo dostępne są następujące dzieła:

Le Phénomène humain, Paryż, Le Seuil, 1955.

Le groupe zoologique humain, Paryż, Albin Michel, 1956.

L'apparition de l'homme, Paryż, Le Seuil, 1956.

Lettres de voyage (1923—1939), wydane przez C. Aragonnès, Paryż, Grasset, 1956.

Wydawnictwo Seuil podjęło wydanie dzieł wszystkich; wyżej wymienione pozycje: *Le Phénomène humain* i *L'apparition de l'homme*, stanowią tam tomy I i II.

Przełożyła
Eligia Bąkowska

Albert Camus

ARTYSTA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Przed kilku laty zaprzyjaźniony ze mną filozof francuski wpadł na pomysł napisania rozprawki o chińskim mędrcu Lao-Tse i niektórych subtelnych problemach jego moralności absenteizmu. Myślał, że uda mu się przysłużyć nielicznym specjalistom, dzieląc się rezultatami swoich długoletnich i cierpliwych badań. Lecz skromność jego nie doczekała się nagrody. Ku swemu zdziwieniu filozof nasz spotkał się z surową naganą krytyków — nie znających się na filozofii w ogóle, a na filozofii Lao-Tse w szczególności — którzy stwierdzili gromko, że rozprawiać o filozofii indyferentyzmu w chwili wyzwalania się narodu chińskiego, znaczy pomagać kapitalizmowi i nawoływać w 1950 roku ludy azjatyckie do uległości. Oczywiście nie było to zamiarem mojego przyjaciela, który miał zbyt wiele dyskrecji, aby kogokolwiek do czegokolwiek nawoływać, i raczej umarłby ze wstydu, niżby wygłosił pochwałę jakiejkolwiek niewoli. Ale zdaniem naszych krytyków ktoś, kto wykłada filozofię indyferentyzmu, nie zbijając natychmiast jej wywodów, pozwala swoim słuchaczom domyślać się, że nie uważa frenetycznego działania za jedyną drogę wiodącą do szczęścia i wolności. Przeciwstawia się w ten sposób ruchowi historii, o którym mniemać można — jak na to wskazują wszelkie okoliczności — że poprzez nieustannie ponawiane czyny wiedzie ludzkość ku najwyższym rozkoszom. Tak więc w zbrodniczej lekkomyślności ułatwia zadanie ciemiężycielom wszystkich krajów, zainteresowanych w tym, by historię skierować na ślepy tor. Wniosek: można dziś pisać o Lao-Tse czy innych tego typu myślicielach jedynie pod warunkiem, że nie mieli oni racji. Ogłaszając swą pracę o absenteizmie mój przyjaciel wdał się bezwiednie w działanie, a nawet, jak mu to udowodniono, w działanie szkodliwe.

Przykład ten nie jest w naszym społeczeństwie odosobniony. Prawdę powiedziawszy pisarz nie może się spodziewać, że będzie się mógł trzymać na uboczu, by snuć myśli i obrazy bliskie sercu. Aż do chwili obecnej — tak czy inaczej — absenteizm był zawsze możliwy w historii. Kto się nie zgadzał, mógł milczeć lub mówić o innych sprawach. Dziś wszystko się zmieniło i nawet milczenie staje się niebezpieczne. Z chwilą gdy nawet absenteizm jest uważany za dokonanie wyboru — sam w sobie potępiony lub uznany — artysta, czy chce, czy nie, zostaje zwerbowany. Słowo „werbunek" wydaje się tutaj słuszniejsze niż „zaangażowanie". Nie chodzi tu w istocie o dobrowolne

zaangażowanie się, lecz raczej o obowiązkową służbę wojskową. Dziś każdy artysta zostaje zwerbowany i przykuty do galery epoki; musi się z tym pogodzić nawet wtedy, gdy uważa, że galera cuchnie śledziem i w dodatku kurs jest fałszywy. Jesteśmy na pełnym morzu i artysta — jak wszyscy — musi wiosłować, jeśli zdoła nie ulec zagładzie, ale istnieć i tworzyć.

Prawdę powiedziawszy, to wcale niełatwe; i rozumiem, że artyści żałują swej dawnej swobody. Przeskok jest zbyt brutalny. Zapewne na arenie cyrku, jakim jest historia, występował zawsze — i męczennik, i lew. Pierwszy z nich żywił się nadziejami na wieczność, drugi — krwawym pokarmem historii. Lecz artysta do tej pory był tylko na stopniach amfiteatru. Śpiewał sobie a muzom albo w najlepszym wypadku dodawał odwagi męczennikowi i odwracał na chwilę uwagę lwa od przedmiotu jego apetytów. Dziś, przeciwnie, artysta znajduje się na samej arenie. Z konieczności głos jego nie jest ten sam, brzmi mniej pewnie.

Niewątpliwie łatwo dostrzec, jak wiele może stracić sztuka na tej ustawicznej zależności. Przede wszystkim zagrożona jest lekkość i cwa niebiańska swoboda, jaką tchnie dzieło Mozarta. Łatwiej teraz rozumiemy niespokojny i zwichrzony wygląd naszych dzieł sztuki, ich rozterki i niespodziewane klęski. Rozumiemy, dlaczego mamy więcej dziennikarzy niż pisarzy, więcej *„boy-scouts"* od malarstwa niż Cézannów, dlaczego wreszcie miejsce *Wojny i pokoju* czy *Pustelni parmeńskiej* zajęły *„biblithéque rose"* i „czarna literatura". Oczywiście temu stanowi rzeczy można zawsze przeciwstawić humanistyczne lamenty, być tym, czym Stefan Trofimowicz usiłuje zostać w *Biesach:* żywym wyrzutem. Można mieć takie same jak ta postać przypływy obywatelskiego smutku. Trzeba jednak powiedzieć, że ten smutek nic nie zmieni w rzeczywistości. Myślę, że lepiej mieć swój udział w epoce, jeśli ona tego żąda, i pogodzić się z myślą, że skończyły się czasy mistrzów, wykwintnych artystów i geniuszów zajmujących akademickie fotele. Zajmować się dziś twórczością — to igrać z niebezpieczeństwem. Każda publikacja jest aktem, a ów akt rozbudza namiętności epoki, która nic nie wybacza. Zagadnienie nie polega więc na tym, czy to jest, czy nie jest szkodliwe dla sztuki. Dla tych wszystkich, którzy nie mogą żyć bez sztuki, istotną sprawą jest zorientowanie się, czy wśród tylu żandarmów ideologicznych (ileż kapliczek, jaka samotność!) dziwna swoboda twórcza pozostanie możliwa.

Zbadanie tego nie przyniesie żadnego pożytku, jeżeli ograniczymy się do stwierdzenia, że sztuka jest zagrożona przez władze państwa. W tym bowiem wypadku sprawa byłaby prosta: artysta walczy lub kapituluje. Problem staje się bardziej złożony, a także bardziej groźny, gdy się okaże, że polem walki jest dusza artysty. Nienawiść do sztuki, której tyle pięknych dowodów przysparza nasze społeczeństwo, jest tak skuteczna dzięki temu, że podsycają ją sami artyści. Dla przykładu: na dziesięć rękopisów, które w charakterze przyjacielskiej przysługi czytam w Paryżu, najmniej pięciu autorów wyraża się z pogardą o tych, których nazywają intelektualistami. Ta ogromna proporcja nasuwa przypuszczenie, że we Francji co najmniej połowa intelektualistów czuje do siebie wstręt. Co prawda uspokajamy się ostatecznie, gdyż im większe jest ich obrzydzenie, tym więcej piszą. Niemniej jednak reakcja ta jest znamienna. Wątpliwości artystów, którzy nas poprzedzali, dotyczą ich

talentu. Wątpliwości artystów dzisiejszych dotyczą konieczności ich sztuki, a więc samej ich egzystencji. Racine w roku 1955 usprawiedliwiałby się, że napisał *Berenikę* — zamiast bronić Edyktu Nantejskiego.

Te wątpliwości artysty zgłaszane pod adresem sztuki mają wiele racji, wśród których należy zapamiętać tylko najwyższe. Tłumaczą się one w najlepszym wypadku wrażeniem, jakiemu ulega współczesny artysta: że kłamie lub rzuca słowa na wiatr, jeśli nie uwzględnia nieszczęść historycznych.

Naszą epokę charakteryzuje wtargnięcie mas, wraz z ich nędzą, we współczesną wrażliwość. Wiemy, że masy istnieją — jakkolwiek była tendencja zapominania o nich. Jeśli dziś pamiętamy o nich, to nie dlatego, że elita artystyczna czy też inna stały się lepsze, wcale nie, ale dlatego, że masy stały się silniejsze i nie pozwalają, żeby o nich zapomniano.

Są jeszcze i inne racje — mniej wzniosłe — które powodują ową kapitulację artysty. Lecz jakiekolwiek są owe racje, zmierzają one do tego samego celu: onieśmielają swobodę twórczości, atakując jej podstawę, to jest wiarę twórcy w samego siebie. „Wierność człowieka własnemu geniuszowi — powiedział pięknie Emerson — jest najgłębszą wiarą." A inny pisarz amerykański XX wieku dodawał: „Jak długo człowiek pozostaje wierny samemu sobie, wszystko mu sprzyja: rząd, społeczeństwo, a nawet słońce, księżyc i gwiazdy". Zdaje się, że ten cudowny optymizm dziś już nie istnieje. Artysta przeważnie wstydzi się samego siebie i swych przywilejów, jeśli je ma. Przede wszystkim musi odpowiedzieć na pytanie, które sobie stawia: czy sztuka jest dzisiaj luksusowym kłamstwem?

I

Pierwsza uczciwa odpowiedź, którą można dać, brzmi: zdarza się rzeczywiście, że sztuka jest luksusowym kłamstwem. Znamy dobrze we Francji, na przykład, ową literaturę, będącą tylko jednym z *„articles de Paris"*, który eksportujemy na równi z naszymi perfumami i modelami wielkich domów mody. Wiemy, że na pokładzie galery można zawsze opiewać gwiazdy, gdy pod pokładem skazańcy wiosłują aż do wyczerpania; można też uprawiać sztukę wielkoświatową rozmową w amfiteatrze cyrkowym, kiedy lew pożera swą ofiarę. I trudno cokolwiek zarzucać owej sztuce, która ongiś osiągnęła wiele sukcesów. Tyle tylko, że czasy nieco się zmieniły i że ilość skazańców i męczenników na naszej ziemi bardzo wzrosła. W obliczu tych cierpień sztuka, jeśli chce być dalej luksusem, musi się pogodzić z tym — że jest również kłamstwem.

O czymże bowiem może mówić? Jeśli się zastosuje do tego, czego żąda większość naszego społeczeństwa, stanie się rozrywką bez znaczenia. Jeśli ślepo się temu przeciwstawi, jeśli artysta postanowi odizolować się w swoim marzeniu, nie wyrazi nic innego — jak tylko sprzeciw. Większość współczesnej twórczości staje się w ten sposób produkcją zabawiaczy i gramatyków formy, co w obu wypadkach rodzi sztukę odciętą od rzeczywistości. Mniej więcej od stu lat żyjemy w społeczeństwie, które nie jest nawet społeczeństwem pieniądza (pieniądz czy złoto może wzbudzać namiętności cielesne), lecz abstrakcyjnych symboli pieniądza. Społeczeństwo kupców można zdefiniować jako społeczeństwo, w którym przedmioty znikają na korzyść

znaków. Gdy klasa rządząca mierzy swe fortuny już nie morgami pól czy sztabami złota, lecz wielkością cyfr odpowiadających idealnie pewnej liczbie operacji wymiennych, decyduje się tym samym na stworzenie pewnego rodzaju mistyfikacji w ośrodku swych eksperymentów i swego świata. Społeczeństwo oparte na znakach jest w swej istocie społeczeństwem formalnym i sztucznym, gdzie cielesna prawda człowieka podlega mistyfikacji. Nie zdziwi już nikogo, że społeczeństwo takie wybierze moralność zasad formalnych jako swą religię i że wypisze słowa „wolność" i „równość" zarówno na więzieniach, jak i na świątyniach finansistów. Jednak nie prostytuuje się bezkarnie. Wartość najbardziej dziś spotwarzana — to wartość wolności. Wielkie umysły (zawsze byłem tego zdania, że istnieją dwa rodzaje inteligencji: inteligencja inteligetna i inteligencja głupia) wyznają doktrynę — iż wolność jest tylko przeszkodą na drodze prawdziwego postępu. Lecz równie solenne głupstwa są możliwe tylko dlatego, że od stu lat społeczeństwo kupieckie robiło ze swej wolności użytek ekskluzywny i jednostronny. Uważało ją raczej za prawo niż za obowiązek i nie obawiało się możliwie jak najczęściej oddawać zasad wolnościowych w służbę faktycznej niewoli. Czyż zatem może dziwić, że społeczeństwo to nie żądało od sztuki, by była narzędziem wyzwolenia, lecz chciało w niej widzieć nieobowiązującą zaprawę lub zwykłą rozrywkę. Cały piękny światek, który znał głównie troski pieniężne i kłopoty sercowe, zadowalał się w ciągu dziesiątków lat swymi światowymi powieściopisarzami i sztuką jak najbardziej błahą, tą, o której mówił Oskar Wilde, myśląc o sobie samym z okresu, zanim poznał więzienie, że największym grzechem jest — być powierzchownym.

Fabrykanci sztuki (nie powiedziałem jeszcze: artyści) Europy mieszczańskiej przed rokiem 1900 i po nim wybierali nieodpowiedzialność, gdyż odpowiedzialność wymagała bohaterskiego zerwania ze społeczeństwem (ci, którzy zerwali naprawdę, nazywali się: Rimbaud, Nietzsche, Nerval, i wiadomo, jaką za to zapłacili cenę). Z tej właśnie epoki pochodzi teoria „sztuka dla sztuki", która nie jest niczym innym jak rewindykacją owej nieodpowiedzialności. Sztuka dla sztuki, jako rozrywka samotnego artysty, to, oczywiście, sztuczna sztuka społeczeństwa wynaturzonego i abstrakcyjnego. Jej logicznym wynikiem jest sztuka salonów, błyszcząca w naszym teatrze bulwarowym, lub sztuka czysto formalna, karmiona pozorem i abstrakcją, negująca ostatecznie każdą rzeczywistość. Kilka utworów zachwyca w ten sposób kilku ludzi, podczas gdy wiele ordynarnych chwytów korumpuje wielu pozostałych ludzi. Ostatecznie sztuka staje sama poza nawiasem społeczeństwa i odcina się od wszelkich żywych korzeni. Stopniowo artysta, nawet najbardziej oklaskiwany, pozostaje samotny lub jest znany narodowi tylko za pośrednictwem masowej prasy czy radia, które dają o nim pojęcie lekkostrawne i uproszczone. W miarę bowiem jak sztuka się specjalizuje, wulgaryzacja staje się niezbędna. Miliony ludzi mają dziś wrażenie, że znają takiego czy innego artystę współczesnego, ponieważ przeczytali w dziennikach, że chowa kanarki lub że jego pożycie z żoną nie trwa dłużej niż sześć miesięcy. Największa sława polega dziś na tym, by być podziwianym lub negowanym, nie będąc czytanym. Pewna forma nihilizmu mieszczańskiego znajduje szczytowy wyraz w coraz większym powodzeniu powierzchownej krytyki, której udało się

niemal zupełnie zastąpić sztukę i zainteresować czytelników wszystkim, tylko nie przedmiotem krytyki. Każdy artysta, który chce zdobyć sławę w naszym społeczeństwie, powinien wiedzieć, że to nie on będzie znany, lecz ktoś inny pod jego imieniem, który ostatecznie mu się wymknie i pewnego dnia, być może, zabije w nim prawdziwego artystę.

W rezultacie prawie wszystko, co stworzono wartościowego w literaturze kupieckiej Europy XIX-go i XX-go stulecia, powstało na przekór współczesnemu społeczeństwu. Można nawet powiedzieć, że aż do wigilii Rewolucji Francuskiej literatura działająca jest na ogół literaturą aprobaty. A przeciwnie — od momentu, w którym stabilizuje się społeczeństwo mieszczańskie wyrosłe z rewolucji, zaczyna się literatura buntu. Wartości oficjalne są więc negowane albo przez głosicieli wartości rewolucyjnych, od romantyków aż do Rimbauda, albo przez obrońców wartości arystokratycznych (np. Alfreda de Vigny i Balzaka). W obu wypadkach lud i arystokracja, te dwa źródła wszelkiej cywilizacji, określają się jako czynniki wrogie ówczesnemu sztucznemu społeczeństwu.

Lecz nawet ów sprzeciw, trwając zbyt długo i usztywniając się, stał się również czymś sztucznym i doprowadził do nowej bezpłodności. Temat poety wyklętego, urodzonego w społeczeństwie kupieckim (*Chatterton* stanowi tu świetną ilustrację), zaostrzył się jako przesąd, utrzymujący, iż można być wielkim artystą tylko przeciw społeczeństwu sobie współczesnemu, bez względu na jego charakter. Postawa ta, słuszna, gdy wyrażała niemożność współżycia artysty ze światem pieniądza, stała się fałszywa, gdy wyciągnięto z niej wniosek, że artysta, aby pozostać wierny sobie, musi występować zawsze przeciw wszystkiemu i wszystkim. Wskutek tego ideałem wielu naszych artystów jest zostać wyklętym. Mają wyrzuty sumienia, gdy ich to omija, żywiąc niezłomną nadzieję, że zostaną przez współczesność wygwizdani.

Naturalnie społeczeństwo nasze, zmęczone lub obojętne, nie gwiżdże — lub czyni to tylko przypadkiem. Intelektualista współczesny w swej wzruszającej naiwności wierzy, że sztywniactwo to najlepszy sposób na doskonałość. Lecz odrzucając wszystko, wraz z tradycjami własnej sztuki, artysta współczesny ma złudzenia, że tworzy własną regułę i ostatecznie — uważa się za Boga. Sądzi, że sam może tworzyć własną rzeczywistość. Naprawdę jednak, oderwany od rzeczywistości, tworzy dzieła formalistyczne i abstrakcyjne, wzruszające jako eksperyment, lecz pozbawione płodności znamionującej sztukę prawdziwą, której powołaniem jest łączenie. Ostatecznie między wyrafinowaniem czy abstrakcjonizmem współczesnym a dziełem Tołstoja czy Moliera jest taka różnica, jak między wekslem dyskontowanym na poczet nie widzianego zboża a żyznym zagonem rzeczywistej ziemi.

II

Sztuka może się stać w ten sposób luksusowym kłamstwem. Nic więc dziwnego, że i przeciętny człowiek, i artysta, kiedy stało się to dla niego jasne, chciał dokonać odwrotu i wrócić do prawdy. W tym celu odmówiono artyście wszelkiego prawa do samotności i dano mu jako przedmiot nie jego sny, lecz przeżytą i przecierpianą rzeczywistość. Ludzie ci, wychodząc z założenia, że sztuka dla sztuki swą tematyką i stylem wymyka się zrozumieniu mas lub nie

wyraża żadnej ich prawdy, chcieli, by artysta zaczął mówić o masach — i dla nich. Z chwilą gdy będzie mówił o zbiorowych cierpieniach i radościach potocznym językiem — będzie powszechnie zrozumiały. Nagrodą za absolutną wierność rzeczywistości będzie całkowite zrozumienie u ludzi.

Owo hasło powszechnego zrozumienia jest istotnie ideałem każdego wielkiego artysty i wbrew utartemu przesądowi, jeśli kto nie ma prawa do samotności — to właśnie artysta. Sztuka nie może być monologiem. Artysta samotny jest artystą nieznanym; jeśli odwołuje się do potomności — to jest to właśnie protest wynikający z najgłębszej istoty jego powołania. Ponieważ dialog z głuchą lub roztargnioną generacją współczesną okazał się niemożliwy, odwołuje się do dialogu z przyszłymi pokoleniami, a więc ze znacznie szerszym gronem uczestników.

Lecz aby mówić ze wszystkimi i o wszystkich, trzeba mówić o tym, co wszyscy znają, i o rzeczywistości, która nam jest wspólna. Morze, deszcze, cierpienie, pragnienie, walka ze śmiercią — oto co nas wszystkich jednoczy. Jesteśmy podobni w tym, co wspólnie widzimy, w tym, co nam sprawia jednaki ból. Ambicja realizmu jest więc słuszna, gdyż jest głęboko związana z artystyczną przygodą.

Zatem bądźmy realistami. Lub raczej próbujmy nimi zostać, jeśli to w ogóle jest możliwe. Gdyż, mówiąc prawdę, nie jest rzeczą pewną, że słowo „realizm" ma sens; nie jest rzeczą pewną, czy realizm, nawet jeśli jest pożądany, jest możliwy.

Zapytajmy najpierw, czy realizm czysty jest w sztuce możliwy. Jeśli weźmiemy rzecz dosłownie i jeśli uwierzymy deklaracjom realistów i naturalistów zeszłowiecznych, realizm jest to dokładne odtworzenie rzeczywistości. A więc byłby realizm dla sztuki tym, czym fotografia dla malarstwa. Fotografia reprodukuje, podczas gdy malarstwo dokonywa wyboru. Lecz cóż fotografia reprodukuje i czym jest rzeczywistość? Nawet najlepsza fotografia ostatecznie nie jest reprodukcją całkowicie wierną, nie jest całkowicie realistyczna. Oto przykład: Czyż jest w naszym świecie coś bardziej rzeczywistego niż życie ludzkie? Czy można się spodziewać lepszego sposobu odtworzenia życia ludzkiego niż film realistyczny? Lecz w jakich warunkach film taki mógłby powstać? W warunkach niemożliwych do realizacji. Wyobraźcie sobie idealną kamerę skierowaną dzień i noc na człowieka i rejestrującą bezustannie jego najmniejsze ruchy. Rezultatem byłby film, którego samo wyświetlanie trwałoby tak długo, jak życie ludzkie, i który oglądaliby widzowie skłonni strawić całe życie na oglądaniu li tylko szczegółów cudzego życia. Lecz nawet w tych warunkach ów wyimaginowany film nie byłby realistyczny, dla tej prostej przyczyny, że rzeczywistość życia ludzkiego nie ogranicza się do niego samego. Tkwi ono w życiu cudzym, które nadaje mu formę, przede wszystkim w życiu istot bliskich, które z kolei należałoby sfilmować; ale również w życiu ludzi nieznanych, możnych tego świata i biedaków, współobywateli, policjantów, profesorów, nieznanych braci z kopalń i fabryk, dyplomatów i dyktatorów, reformatorów religijnych, artystów stwarzających mity decydujące o naszym zachowaniu, wreszcie skromnych reprezentantów władczego przypadku, rządzącego nawet najlepiej uporządkowanymi egzystencjami. Istnieje więc tylko jeden możliwy film realistyczny: ten,

który jest nieustannie wyświetlany przed nami przez niewidzialny aparat na ekranie świata. Jedynym artystą realistycznym byłby Bóg, jeśli istnieje. Inni artyści są, z konieczności, niewierni wobec rzeczywistości.

A zatem artyści, którzy odrzucili mieszczański ustrój społeczny i jego formalistyczną sztukę, którzy chcą mówić o rzeczywistości i tylko o niej, nie oddalając się od niej, nie interpretując jej jakąś zasadą transcedentalną, znaleźli się w bolesnym impasie. Powinni być realistami i nie mogą nimi być. Winni być realistami, a nie można w sztuce opisywać rzeczywistości, nie poddając jej samej — zasadzie wyboru. I owa zasada jest z konieczności arbitralna, nie może być akceptowana przez wszystkich. Piękna i tragiczna produkcja pierwszych lat rewolucji rosyjskiej wskazuje nam wyraźnie ów zakręt. To, co nam Rosja dała w tym momencie, wraz z Błokiem i Pasternakiem, Majakowskim i Jesieninem oraz pierwszymi powieściopisarzami cementu i stali — było wspaniałym laboratorium form i tematów, twórczym niepokojem, szaleństwem poszukiwań. Trzeba było jednak wyciągnąć konkluzję i powiedzieć, jak być realistą, gdy realizm nie jest możliwy. Dyktatura dokonała tu, jak i gdzie indziej, żywego cięcia: według niej realizm jest po pierwsze niezbędny, a po drugie możliwy, pod warunkiem, że będzie socjalistyczny. Problem to zbyt poważny, żeby nie zastanowić się nad sensem owego dekretu.

Ma on sens tylko o tyle, o ile uświęca niemożliwość i stara się znaleźć z niej wyjście, tak samo niemożliwe. Szczerze przyznaje, że nie można odtwarzać rzeczywistości nie dokonując w niej wyboru, odrzuca teorię realizmu w sformułowaniu dziewiętnastowiecznym. Należy tylko znaleźć zasadę wyboru, niezależną od artysty; zasadę, wokół której organizuje się świat. I znajduje się ją nie w rzeczywistości, którą znamy, lecz w rzeczywistości, która będzie, to jest w przyszłości. By dobrze odzwierciedlać to, co jest, trzeba więc malować to, co będzie. Inaczej mówiąc — prawdziwym przedmiotem realizmu socjalistycznego jest właśnie to, co nie jest jeszcze rzeczywistością. Wyjaśni się to, jeśli rozważymy sprzeczność zawartą w samym wyrażeniu: realizm socjalistyczny.

Jakże bowiem realizm socjalistyczny jest możliwy, skoro rzeczywistość nie jest jeszcze całkowicie socjalistyczna? Nie jest ona na przykład socjalistyczna w przeszłości, częściowo nie jest nawet socjalistyczna w teraźniejszości. Odpowiedź jest prosta: wybierzemy to, co w rzeczywistości dnia dzisiejszego lub wczorajszego przygotowuje i służy doskonałemu państwu przyszłości. Decydujemy się więc z jednej strony negować i potępiać to, co w rzeczywistości nie jest socjalistyczne, z drugiej strony wychwalać to, co jest lub stanie się socjalistyczne. Otrzymamy wtedy w sposób nieunikniony sztukę propagandową z jej dobrymi i złymi cechami, stanowiącymi dokładne *pendant* do *„bibliothèque rose"* autorów mieszczańskich, równie daleką od żywej i skomplikowanej rzeczywistości. W ostatecznym rezultacie sztuka ta stanie się socjalistyczna dokładnie w tej samej mierze, w jakiej nie będzie realistyczna.

Owej estetyce, która uważa się za realistyczną, grozi to, że stanie się jedynie nową abstrakcją, nowym idealizmem, równie nieprzydatnym w sztuce prawdziwej, jak idealizm mieszczański. Rzeczywistość jest tutaj ostenta-

cyjnie podniesiona do rangi najwyższej jedynie po to, by ją tym łatwiej zlikwidować; a sztukę redukuje się do zera. Służy ona i służąc — jest ujarzmiona. Jedni unikać będą transponowania rzeczywistości i zasłużą sobie na miano realistów i na uznanie. Drudzy przejdą chrzest cenzury i zdobędą oklaski tamtych pierwszych. Sława, która w społeczeństwie mieszczańskim polegała na tym, by nie być czytanym lub być źle czytanym — będzie w społeczeństwie totalistycznym polegała na uniemożliwieniu czytania innych pisarzy. Poza tym prawdziwa sztuka będzie zniekształcona lub skrępowana, a powszechne rozumienie zostanie uniemożliwione przez tych samych, którzy przecież dążyli do niego jak najgoręcej.

Najprościej tedy byłoby — wobec takiego niepowodzenia — przyznać, że realizm zwany socjalistycznym mało ma wspólnego z wielką sztuką i że rewolucjoniści dzisiejsi winni w interesie właśnie rewolucji szukać innej estetyki. Tyczasem, jak wiadomo, obrońcy realizmu socjalistycznego krzyczą wprost przeciwnie — iż nie ma poza nim sztuki. Krzyczą, zaiste. Lecz jestem głęboko przekonany, że w to nie wierzą i że w głębi duszy zadecydowali, iż wartości artystyczne należy podporządkować wartościom działania rewolucyjnego. Gdyby to powiedzieli otwarcie, dyskusja stałaby się łatwiejsza. Gdyż można zrozumieć i uszanować owo wielkie wyrzeczenie u ludzi, którzy zbyt boleśnie odczuwają kontrast między niedolą ogółu a przywilejami towarzyszącymi niekiedy losowi artysty, odrzucają nieznośny dystans dzielący tych, których zmusza do milczenia nędza, i tych, których powołaniem jest, wręcz przeciwnie, ustawiczne wypowiadanie się. Można zrozumieć tych ludzi, próbować prowadzić z nimi dialog, starać się na przykład powiedzieć im, że zdławienie wolności twórczej nie jest może najlepszą drogą prowadzącą do zwycięstwa nad niewolą; i że spodziewając się kiedyś przemówić do wszystkich, głupotą byłoby rezygnować z przemawiania na razie do garstki. Tak, realizm socjalistyczny powinien by przyznać się do paranteli: do tego, że jest bliźniakiem realizmu politycznego. Poświęca on sztukę dla celu obcego sztuce, ale uznanego w hierarchii wartości za coś wyższego. W sumie kasuje się tymczasowo sztukę, by najpierw zbudować sprawiedliwość. A gdy już będzie, w nieokreślonej przyszłości, sprawiedliwość — sztuka zmartwychwstanie. Stosuje się więc w sprawach sztuki ową złotą zasadę współczesnej inteligencji, iż nie można zrobić omletu bez rozbijania jajek. Lecz ów przytłaczający rozsądek nie może być nadużywany. Gdyż nie wystarczy rozbić tysięcy jajek, aby zrobić dobry omlet; sądzę, że wartość kucharza nie może być oceniana według ilości rozbitych skorup. Kuchmistrze naszej epoki powinni, wprost przeciwnie, lękać się, że przewrócą więcej koszyków z jajkami niżby tego chcieli sami i że wówczas omlet cywilizacji nigdy się już nie uda, a sztuka nie zmartwychwstanie. Barbarzyństwo, koniec końców, nigdy nie jest tymczasowe. Nie wyznacza mu się działki; jest rzeczą oczywistą, że ze sztuki przerzuca się na obyczaje. Widzimy więc, jak rodzą się nieszczęścia, jak leje się ludzka krew, powstaje literatura bez żadnego znaczenia, usłużna prasa, portrety, fotografie i sztuki aniołów-stróżów, gdzie nienawiść zastępuje religię. Sztuka kulminuje w optymizmie na rozkaz, który jest właśnie najgorszym z luksusów i najśmieszniejszym z kłamstw. Kłamstwo sztuki dla sztuki udawało bez wątpienia, że nie zna zła, i brało na siebie za to od-

powiedzialność. Lecz kłamstwo realistyczne, jeśli ma odwagę uznać istnienie niedoli człowieka, to ostatecznie zdradza go podle, nie wahając się w pewnych wypadkach, wbrew wszelkiej przyzwoitości, nazywać niedoli — szczęściem.

W ten sposób badając problem wzajemnych stosunków sztuki i świata dostrzegamy, że obie zwalczające się dziś estetyki — jedna, która głosi całkowite zaprzeczenie potrzeb doraźnych, i druga, która dąży do odrzucenia wszystkiego, co nie odpowiada doraźnym potrzebom — wychodzą z tej samej koncepcji i ponoszą to ryzyko, że wylądują obie, daleko od rzeczywistości, w tym samym kłamstwie, zniszczywszy uprzednio sztukę.

Czyż więc należy wysnuć stąd wniosek, że kłamstwo jest samą istotą sztuki? Powiedziałbym przeciwnie — postawy, o których dotychczas mówiłem, są kłamstwami tylko o tyle, o ile niewiele mają wspólnego ze sztuką. Czymże więc jest sztuka? Niczym prostym — to pewne. Trudniej jeszcze rozpoznać ją wśród krzyku tylu ludzi starających się wszystko uprościć. Ludzi, którzy pragną z jednej strony, by geniusz był wspaniały i samotny, z drugiej — wzywają go, by był podobny do wszystkich. Niestety, rzeczywistość jest bardziej skomplikowana! Balzak wyraził to jednym zdaniem: „Geniusz jest podobny do wszystkich, ale nikt nie jest podobny do geniusza". Tak samo i sztuka: nie jest ona niczym bez rzeczywistości, lecz i rzeczywistość bez niej jest mało ważna. Jakżeby się bowiem sztuka obyła bez rzeczywistości i jak może się jej podporządkować? Artysta wybiera swój przedmiot a równocześnie jest przezeń obierany. Sztuka jest w pewnym sensie buntem przeciw światu w jego skostniałej i niedoskonałej formie: nie zmierza więc do niczego innego, jak tylko do nadania innej formy rzeczywistości, którą jest jednak zmuszona zachować, gdyż z niej czerpie swe wzruszenia. Aby naprawić rzeczywistość, trzeba ją zachować. Jesteśmy wszyscy realistami i nikt z nas realistą nie jest. Artysta nie jest tutaj twórcą, lecz odtwórcą. Sztuka nie jest więc ani całkowitą negacją, ani pełną aprobatą tego, co istnieje. Jest równocześnie negacją i potwierdzeniem, stąd jej ciągłe, odnawiające się rozdarcie. Artysta, skazany po wsze czasy na ową dwutorowość, nie może wyrzec się rzeczywistości, powołany jest jednak do zaprzeczania jej tam, gdzie jest niedoskonała. Dla stworzenia dzieła sztuki trzeba, aby się spotkali i wzajemnie na siebie oddziałali: malarz i jabłko. Bez ziemskiego światła, na przykład, formy rzeźbiarskie nie mogłyby powstać, lecz owe formy z kolei przydają blasku światłu ziemi. Świat realny, którego piękność powołuje do życia ciała i posągi, otrzymuje równocześnie od nich światło wtórne, potwierdzające światło dnia. Tak więc wielki styl znajduje się w połowie drogi między artystą a jego przedmiotem.

Problem sztuki polega nie na tym, czy ma ona uciekać od rzeczywistości, czy też jej się poddać, lecz na tym, jaką dokładnie porcją realności obciążyć dzieło, aby nie fruwało w obłokach lub na odwrót — nie wlokło się, jakby miało stopy z ołowiu. Sprawę tę rozwiązuje każdy artysta jak czuje i może. Oczywiście, rozwiązanie jej zależy od każdego i mieści się w rachunku słusznej proporcji. Im silniejszy jest bunt artysty przeciw rzeczywistości świata, tym większy jest ciężar rzeczywistości, która go zrównoważy. Lecz ów ciężar nie może nigdy przytłumić wymagań, jakie artysta stawia sobie w samotności. Największym dziełem — jak u tragików greckich, Melville'a, Toł-

stoja czy Moliera — będzie zawsze to, które równoważy rozedrganą cielesność świata i opór człowieka przeciw niemu; pierwsza nieprzerwanie wzbudza w drugim dwojakie refleksy, oddające istotę życia, pełnego radości i pełnego rozterki. Wtedy zdarza się, że wynurza się świat nowy, niepodobny do codziennego, a jednak ten sam, cząstkowy, lecz uniwersalny, pełen niewinnej niepewności, wzniesiony na kilka godzin siłą i niezadowoleniem geniusza. To jest to, a zarazem nie to, świat może być niczym i może być wszystkim — oto dwojakie, niestrudzone wołanie każdego prawdziwego artysty, wołanie, które każe mu być w pogotowiu, mieć oczy zawsze otwarte, wołanie, które niekiedy odsłania wszystkim w łonie uśpionego i ułudnego świata ulotny, a jednak natarczywy obraz rzeczywistości, znajomej, chociaż nigdy przedtem nie widzianej. Rzuca to pewne światło na związek sztuki z aktualnością. Stąd wniosek, że artysta nie może ani odejść od swego czasu, ani się całkowicie w nim pogrążyć. Jeżeli odejdzie, będzie przemawiał w pustce. I odwrotnie, biorąc ją za przedmiot swej sztuki, potwierdza własne istnienie jako podmiotu i nie może się jej całkowicie podporządkować. Inaczej mówiąc, kiedy artysta decyduje się dzielić los ogółu, utwierdza się w poczuciu własnej jednostkowości. Nie może wyjść z owej podwójnej roli. Tak więc przedmiot artysty, który jest w nurcie historii, sprawia, że może on razem z innymi widzieć w niej siebie samego i przeżywać siebie samego, bezpośrednio lub pośrednio. Aktualność w ścisłym tego słowa znaczeniu to ludzie, którzy żyją dziś, nie zaś związek tej rzeczywistości z przyszłością, zakrytą dla oczu żyjącego teraz artysty. Byłbym skłonny zarzucić artystom, którzy się uważają za zaangażowanych, że rezygnują z aktualności na rzecz przyszłych konstrukcji. Sądzić człowieka żywego w imieniu człowieka, który się jeszcze nie narodził — to zajęcie dla proroków. Artysta może tylko ocenić proponowane mu mity z punktu widzenia ich oddziaływania na człowieka żywego. Prorok może wygłaszać sądy absolutne i skądinąd wiemy, że sobie tego nie żałuje. Artyście tego nie wolno. Gdyby osądzał w sposób absolutny, musiałby podzielić rzeczywistość na dobro i zło, rezultatem byłby melodramat. Zadaniem sztuki nie jest wydawanie dekretów czy zasiadanie na tronie; jej najważniejszym celem jest rozumienie. Żadne jednak dzieło geniuszu ludzkiego nie było zbudowane na nienawiści i pogardzie. Dlatego artysta u kresu swojej wędrówki zamiast skazywać — rozgrzesza. Nie jest sędzią, lecz tym, który usprawiedliwia. Jest wiecznym adwokatem każdej żyjącej istoty, ponieważ jest żyjąca. Broni naprawdę z miłości bliźniego, a nie z miłości człowieka w abstrakcji, degradującej humanizm współczesny do sądowego katechizmu. I na odwrót — wielkie dzieło w końcu zawstydzi wszystkich sędziów. Przez nie artysta równocześnie składa hołd najszlachetniejszemu wcieleniu człowieka i pochyla się nad ostatnim ze zbrodniarzy. „Każdy z nieszczęśliwców, zamkniętych razem ze mną w tym okropnym miejscu — pisał w więzieniu Wilde — pozostaje w symbolicznym związku z tajemnicą życia." Istotnie. Owa zaś tajemnica życia pokrywa się z tajemnicą sztuki.

Jedynie w ten sposób i pod tym warunkiem sztuka może być sztuką rewolucyjną, jest ona bowiem nieustannym zaprzeczaniem. To równocześnie tłumaczy, dlaczego współczesne społeczeństwo, reakcyjne czy też podające się

za postępowe — dąży do jej zneutralizowania. Sztuka nie dlatego jest wielka, że jest rewolucyjna, ale jest rewolucyjna nieuchronnie, gdyż jest wielka. I tak akademizm prawicy ignoruje nędzę, którą akademizm lewicy stara się wykorzystać. W obu jednak wypadkach nędza zostaje zwiększona. Cierpienie ludzkie jest przedmiotem tak wielkim, że — zdaje się — nikt nie zdoła go dotknąć, chyba że miałby wrażliwość Keatsa, o którym mówiono, że mógłby własnymi rękoma dotknąć samej boleści. Temu żałosnemu i wstrząsającemu przedmiotowi mogą sprostać tylko najwięksi, którzy mają zarazem najwięcej pokory. Kto nie jest ani Goyą, ani Tołstojem, lecz istnieje tylko dzięki straszakowi estetyki lub nagrodzie państwowej, zaszkodzi tylko sprawie, której próbuje służyć.

Przed 150 laty pisarze społeczeństwa kupieckiego sądzili, z małymi wyjątkami, że mogą żyć w szczęśliwej nieodpowiedzialności. Istotnie żyli w niej, a potem umarli samotnie, tak jak żyli. My, pisarze XX wieku, nie będziemy już nigdy samotni. Przeciwnie, powinniśmy wiedzieć, że nie wolno nam usuwać się poza zasięg ogólnej niedoli i że jedyna rzecz, jaka nas może usprawiedliwić — jeżeli w ogóle może nas coś usprawiedliwić — to mówienie o tych, którzy tego robić nie mogą. Powinniśmy to zrobić w imieniu tych wszystkich, którzy cierpią, bez względu na to, jak wielka byłaby przeszłość i przyszłość i jakiekolwiek byłyby sztandary społeczeństw, które ich uciskają. Dla artysty nie ma uprzywilejowanych katów. Dlatego piękno, nawet dziś — i przede wszystkim dziś — nie może służyć żadnej stronie; służy tylko cierpieniu i wolności ludzkiej. Jedynym artystą zaangażowanym jest ten, który nie cofając się przed niczym, co wojujące, odmawia udziału w armiach regularnych; a więc partyzant. Lekcja piękna, jaką tam otrzyma, jeżeli zechce uczciwie z niej skorzystać, nie będzie lekcją egoizmu, ale twardego braterstwa. Tak pojęte piękno nigdy żadnego człowieka nie wtrąciło w jarzmo. Przeciwnie, od wieków, co dzień, każdej sekundy przynosiło ulgę niedoli milionów ludzi, a czasem niektórych całkowicie wyzwalało. Na zakończenie poruszmy sprawę wielkości sztuki, owego wiecznego starcia piękna i bólu, miłości człowieka i szaleństwa tworzenia, trudnej samotności i natrętnego tłumu, negacji i przyzwolenia. Droga jej biegnie na krawędzi dwu przepaści, frywolności i propagandy. Na owej szczytowej linii, po której idzie wielki artysta, każdy krok to przygoda, ostateczne ryzyko. Jednakże w tym ryzyku — i tylko w nim — jest wolność sztuki. Wolność trudna i przypominająca raczej ascetyczną dyscyplinę. To prawda. Ta wolność wymaga czystości serca, stylu wyrażającego siłę ducha, cierpliwych wyrzeczeń. Jest ona, jak każda wolność, ciągłym ryzykiem, wyczerpującą przygodą. Dlatego ucieka się dziś od tego ryzyka, jak się ucieka od zbyt wymagającej swobody, by gorliwie spłacać różne drobne serwituty i w ten sposób przynajmniej uzyskać spokój sumienia. Lecz jeśli sztuka nie jest przygodą, czymże jest i gdzie należy szukać jej usprawiedliwienia? Nie, wolny artysta, tak samo jak wolny człowiek, nie jest stworzony do komfortu. Wolny artysta sam, z wielką męką tworzy własny ład. Im bardziej nieokiełznane będzie to, co ma uporządkować, tym ściślejsza będzie jego reguła i tym mocniej utwierdzi swoją wolność. Jest powiedzenie Gide'a, które sobie zawsze chwaliłem, chociaż może być źle rozumiane: „Sztuka żyje z przymusu, a umiera

od wolności". To prawda. Nie należy jednak z tego wyciągać wniosku, że sztuka może być kierowana. Sztuka żyje tylko z tych przymusów, jakie sama sobie narzuca; pod wpływem innych — umiera. Natomiast, jeżeli sama nie nałoży sobie wędzidła, wpada w szaleństwo i staje się pastwą majaków. W ten sposób sztuka najbardziej wolna i najbardziej zbuntowana będzie również najbardziej klasyczna; ukoronuje największy wysiłek. Jak długo społeczeństwo i jego artyści nie wezmą na swe barki tego zbawczego i dobrowolnego wysiłku, jak długo będą ulegać podnietom uciech albo konformizmu, igraszkom sztuki dla sztuki lub kazaniom o sztuce realistycznej, tak długo artyści grzęznąć będą w nihilizmie i jałowości. Ze stwierdzenia tego wynika, że odrodzenie zależy dziś od naszej odwagi i naszej chęci widzenia jasno sytuacji.

Tak, bo odrodzenie jest w rękach nas wszystkich. Od nas zależy, by Zachód wyłonił swoich anty-Aleksandrów, którzy na nowo zawiązaliby gordyjski węzeł cywilizacji, przecięty mieczem przemocy. By to osiągnąć, musimy podjąć wielkie ryzyko i cały trud wolności. Nie to jest ważne, czy dążąc do sprawiedliwość zdołamy zachować wolność. Chodzi o uprzytomnienie sobie, że bez wolności nie osiągniemy niczego i że za jednym zamachem stracimy zarówno przyszłą sprawiedliwość, jak dawne piękno. Tylko wolność wyzwala ludzi z odosobnienia; niewola szybuje nad zbiorowiskiem samotnych. Sztuka zaś z racji owej wolnej tkanki, którą próbowałem określić, jednoczy tam — gdzie tyrania rozdziela. Cóż dziwnego, że staje się wrogiem napiętnowanym przez wszystkie systemy ucisku? Cóż dziwnego, że artyści i intelektualiści pierwsi padają ofiarą nowoczesnych tyranii, czy to prawicy, czy lewicy. Tyrani wiedzą, że w dziele sztuki kryje się siła wyzwolenia, będąca tajemnicą tylko dla tych, którzy nie mają do niego właściwego nabożeństwa. Każde wielkie dzieło dodaje splendoru i bogactwa obliczu ziemi, oto cały sekret. Nie wystarczą tysiące obozów i krat, by zaćmić to wstrząsające świadectwo godności. Dlatego nieprawdą jest, że można, chociaż prowizorycznie, zawiesić działanie kultury po to, by przygotować nową kulturę. Nie można zawiesić nieustannego świadectwa człowieka o jego cierpieniu i wielkości; nie można zawiesić oddychania. Nie ma kultury bez dziedzictwa i nie możemy, nie wolno nam wyrzec się niczego z naszej kultury — kultury Zachodu. Wszelkie dzieła, jakie powstaną w przyszłości, będą naznaczone tą samą, dawną tajemnicą, stwarzaną z odwagi i wolności i karmioną zuchwalstwem tysięcy artystów wszystkich czasów i narodów. Tak, ma rację nowoczesna tyrania, kiedy wykazuje, że nawet obwarowany w swoim zawodzie artysta jest wrogiem publicznym. W ten jednak sposób składa za jego pośrednictwem hołd obrazowi człowieka, którego nic nigdy nie potrafiło ugiąć.

Wniosek stąd będzie prosty. Wyrazi się on w oświadczeniu, które nie zamierza być prowokacją: „Cieszmy się!" Naprawdę cieszmy się, że widzieliśmy śmierć Europy rozpieszczonej i kłamliwej i że stanęliśmy w obliczu trudnych prawd. Cieszmy się jako zwykli ludzie, gdyż w proch rozpadła się długoletnia mistyfikacja i widzimy jasno, co nam grozi. I cieszmy się jako artyści, wyrwani ze snu i odrętwienia, siłą powstrzymywani od widoku nędzy, więzień, krwi. Jeżeli widok ten nie wymaże z naszej pamięci dni i twarzy, jeśli, przeciwnie, chłonąc piękno świata potrafimy zachować pamięć o poniżonych,

sztuka zachodnia powoli odnajdzie swą siłę i swoje królestwo. Historia niewiele zna przykładów, kiedy artysta stawał wobec tak trudnych problemów. Lecz właśnie dlatego, że za słowa i zdania, nawet najprostsze, płaci się ceną wolności i krwi, artysta uczy się właściwej miary rzeczy. Niebezpieczeństwo nadaje kształt klasyczny, a korzenie wielkości ostatecznie czerpią swe soki z ryzyka.

Minął już czas artystów nieodpowiedzialnych. Będziemy tego może żałowali, gdyż razem z nim skończyły się nasze małe radości. Musimy jednak przyznać, że próba ta zwiększa nasze szanse na autentyczność i przyjmujemy to wyzwanie. Wolność sztuki niewiele jest warta, jeżeli jedynym jej sensem jest zapewnienie komfortu artyście. By jakaś wartość lub cnota mogły zakorzenić się w społeczeństwie, nie wolno kłamać na jej rachunek, lecz trzeba być gotowym płacić za nią, ilekroć zajdzie tego potrzeba. Z chwilą gdy wolność staje się niebezpieczna, nie grozi jej już sprostytuowanie. Nie mogę się na przykład zgodzić z owymi filozofami współczesnymi, którzy użalają się na upadek mądrości. Na pozór mają rację. W gruncie rzeczy jednak mądrość nigdy nie stała tak nisko, jak w okresie, kiedy była pozbawiona ryzyka, kiedy była przyjemnością kilku humanistycznych szperaczy. Na odwrót, dziś, gdy wystawiona jest na realne niebezpieczeństwa, są szanse, by mogła podnieść czoło i stać się na nowo godną szacunku.

Podobno Nietzsche, popadłszy po zerwaniu z Lou Salomé w skrajne osamotnienie, zdruzgotany i równocześnie podniecony perspektywą olbrzymiego dzieła, którego miał dokonać bez jakiejkolwiek pomocy, przechadzał się nocą po wzgórzach otaczających Zatokę Genueńską i wzniecał na nich wielkie pożary z liści i gałązek, aby obserwować, jak się spalają. Często wracałem myślą do tych ogni i zdarzało mi się, że w miejsce gałązek podstawiałem pewnych ludzi i pewne dzieła, by je wypróbować. No tak, nasza epoka jest jednym z takich ogni i jej nieubłagany żar niechybnie obróci w popiół wiele dzieł. Lecz kruszec tych, co zostaną, będzie bez skazy i dzięki nim będziemy mogli doznawać bez zastrzeżeń uczucia podziwu, stanowiącego najwyższą radość intelektu.

Oczywiście, można pragnąć — i ja również tego pragnę — ognia łagodniejszego, wytchnienia, postoju sprzyjającego marzeniom. Widocznie jednak jedynym pokojem, jakiego może zaznać artysta, jest pokój odnajdowany w największym ogniu walki. „Każdy mur jest bramą" — jak słusznie zauważył Emerson. Nie szukajmy bramy i wyjścia gdzie indziej niż w murze, który stawia przed nami życie. Szukajmy natomiast wytchnienia tam, gdzie ono naprawdę jest, w samym sercu walki. Gdyż według mnie — i na tym zakończę — tam właśnie się ono znajduje. Wielkie idee — jak ktoś powiedział — spadają na ziemię na skrzydłach gołębi. Może, gdybyśmy wtedy wytężyli słuch, usłyszelibyśmy wśród wrzawy wzniecanej przez imperia i narody jakby leciutki szum skrzydeł, cichą krzątaninę życia i nadziei. Jedni mówią, że tę nadzieję przynosi lud, inni, że jednostka. Co do mnie, sądzę, że wzniecają ją, ożywiają i podtrzymują miliony samotnych istot, których czyny i dzieła co dzień zadają kłam granicom i najbardziej wulgarnym pozorom historii, by znów na krótko zajaśniała prawda, wiecznie zagrożona, którą każdy w cierpieniu i radości wznosi dla wszystkich.

Przełożył
Wojciech Natanson

Louis Aragon

SŁOWA MNIE WZIĘŁY ZA RĘKĘ

Tu się zaczęły wielkie noce słowa
Tu nazwa się odłącza od tego co zowie
Tu refleks opisuje fantastycznym pismem
Świat gdzie ta ściana jest ścianą dopóty
Dopóki wisi na niej ta słoneczna plama
Póki lustro księżyca cień przechodnia łowi

Tu się zaczyna dżungla żonglerki
I ten co mówi święcie przekonany że jego słowo
Jest genezą i dniem pierwszym
Chociażby było jak szklana kulka gdzie kolory wiją swe spirale
Ale oto dzień wtóry i rzekł Niech się stanie ciemność
Aby w niej wyżej się wzbiły blaski ogni sztucznych
A w dzień trzeci rozpoznał podobieństwo swoje w chmurach
A w dzień czwarty rozpoznał się w wodzie
A echo jego głosu powróciło do niego na piątą noc
Wiązanka zórz starczyła aby słowo ludzkie
W oczach jego się stało zasadą tworzenia
A w sobotę
Mówiący stworzył ryby oraz ptaki
Na podobieństwo swoje
A w niedzielę wyszedł na ulicę w pięknych sukniach
Zdziwiony prześmieszkami którym towarzyszyły wzruszenia ramion
I kadzidłem palonym dla innych i graniem organów dla jakiegoś nie wiem
jakiego kościelnego Boga
I dzwony dzwony dla szalonych
Tu się zaczęły czary słowa i przekleństwa poetów
Patrzcie patrzcie na dzieci co idą w życie z gwizdkami i cymbałkami
Igrają z ogniem udają nieczułych wprowadzają nieład
Wszystko mieszają wszystko psują z rozkoszą
Uzbrojeni w kołatkę trędowatych
Hałas diabelski i gardzę tymi którzy patrzą gdzie stąpają

Trąby nie dla psów trąbią
A jeżeli mnie się podoba stawiać stopy w kałużach
Patrzcie patrzcie na dzieci śmieszne i wspaniałe
Zagubione w borze zagubionych znaków
W olśnieniach blasków i w igraszkach cieni
Zagubione zgubione w sztucznych labiryntach
Ofiary samych siebie samych minotaurów
Wędrownych aktorów uginających się pod łachmanami
Na sznurach które dzierżą nosiciele a których niby to się nie dostrzega
Z wyleniałymi dekoracjami ustawionymi w rzędach drzew
Z napisami wyjaśniającymi
W pożółkłych trykotach w bolerkach haftowanych miką która się odpruwa błyszczek po błyszczku
Całe brzęczenie napięte we snach
I zobaczcie jak oni wyglądają za dnia
Gdy się wyrwą ku życiu błyszczącemu czosnkiem
Lub wypluwają swoje gwiezdne płuca

Ich obóz wędrowny na wieczór rozbijają u kałuży
Lub na pustkowiach na granicy miasta
Chłód cię obudzi blaskiem zorzy na śmietnisku
I trzeba im co dzień kosić siano snów nocnych
I dokąd zanieść tę trawę Gdzie to zbędne żniwo
Dalej dalej gdyż na terenie tej gminy
Nie chcą was o Cyganie
Którzy płacicie należności stawaniem na głowie
Słowa mnie wzięły za rękę
Gdzie jestem W jakim świtaniu błądzenia
I co jest w tych wszystkich mijanych powozach
Trzeba przekleństw woźniców by przybyć do hal
Idzie się za myślą porywa ona i już się nie wiedzieć co gada
No i już Tak to się zaczyna słowa cię prowadzą
Traci się z oczu dachy traci ziemię I leci się w góry
W sposób niewyjaśniony szlakami ptaków podniebnych

*
* *

O stary kontynencie o przylądku gwarny
Stworzyliśmy dla siebie innych bożków przecie
Istnieją relikwiarze rozproszone religij nie pisanych
Częstokroć tajemna profanacja widomych ołtarzy
Przemierzyłem Europę
Mniej więcej wszędzie siadałem na kamieniach wszędzie

Zatrzymywałem się w krainach marzenia
Ileż razy widziałem w Antwerpii żar twego złota grzesznico
A w Strasburgu synagogę z zawiązanymi oczyma jak w tej piosence o żołnierzu
co zabił swego kapitana
Szkielet Saint-Mihiel Podwyższenie świętego Krzyża w Gandawie
I regularne rysy Bath podobne do placu Vendôme
I Rodan co jak obłąkany przewoźnik wyładowuje ciała zabitych na brzeg
w Alycamps
I piękny żółty Dunaj
I gdzieś pomiędzy Lozanną a Morges te brzegi wsparte na niebieskich murach
gdzie dojrzewają winnice Ramuza
Uzès Młody Racine wspiera się tam na tarasach blasku księżyca
Sospel za każdym razem zapalające swe sosny aby lepiej zatrzeć ślady wygnania i proskrypcji Buonarrotiego
Ale są takie krainy co nie mają w mej pamięci nazwania
Dworce gdzie straciłem dwie godziny czekania
Miasta które są tylko mijaniem drzew osadzonych na rzekach
Pustynia składów w porcie pełnym zimowego lasu
Wysokie rezerwuary w górach
Wsie pełne słońca i zboża
Dziedzina szemrzących źródeł nie wiem gdzie i której bez mapy w samochodzie
jadąc nigdy nie odnalazłem
Drogi graniami pylnymi od światła
I w skalnym urwisku ta kaplica cienia gdzie znalazł pokorę cesarz Karol Piąty

Chciałem odnaleźć moje granice
I nie wystarczy mi Broceliandy i Dunsinanu
Czarnego Lasu czy Oceanu
Gdyż w żyłach moich płyną całe Włochy
W moim nazwisku wino Hiszpanii

Czyż nie wyszedłem z tej dziedziny wiśni
Gdzie moje miejsce przypadło Czyż ono mi się należy
Wśród moich ludzi gdzie kobiety mają małe stopy i długie nogi
I kręte włosy na karku z których są tak dumne
I krew pod skórą jasną i przejrzystą o lwico
Krew lombardzką z Biglione
I popęd płaczek pragnących dramatyzować słowo
W którym brzmi echem głębokim mowa pogrzebowa
Ten głos łagodny i ściszony
Jana Chrzciciela Massillona nad salinami Hyères
Czyż ja jeszcze ze świata tego starożytnego pochodzę
Gdzie leży klucz wszystkiego Przychodzę przychodzę
Czyż trzeba wciąż się oglądać
Wciąż wstecz spoglądać
Przeszedłem tam i z powrotem Europę

I taszczyłem w moich kuferkach
Parę książek okrytych płomieniem
Zdobytych na Quai de Jemappes
Jak to głosił napis na okładkach
Mówiły one o krajach przez pół roku zanurzonych w śniegach z wiatrem co gwiżdże przez drewniane domy i ganki z kolumnami szlacheckich dworów
I ogrodzenia szarych żółtych spiczastych stoczni
I całego narodu w łachmanach państwa czuwającego łamiącego na pół papierosy z karabinami
W dłoni każdego człowieka
Ze ściennymi gazetami

I klęski i piosenki

Ale wszystko co opowiadały te książki o zakazanych zapachach
Mówiły językiem surowym i upajającym jak wyrzeczenia się poetów
Abstrakcyjnym alfabetem nieznanego doświadczenia
Czytałem to wszystko niedobrze rozumiejąc
Jak żołnierze stojący przed obeliskiem z Luksoru i patrzący na znaki ludzkie
Ideogramy nierozszyfrowane
A oznaczające przecie jak najprostsze rzeczy Nie czekając
Wiosny idącej przez pola Nie widząc
Miast rozwiecowanych wybuchających namiętnością która na nowo poczyna

I klęski i piosenki

Któryż z tych ludzi ma rację
Z ich nazwiskami tak skomplikowanymi przez miraże Rewolucji
Gubię się w herezjach
Kto ma rację
Potrzeba mi klepsydry Sabejczyków i Sabelijczyków
I szukam tutaj prawdy Ewangelii
Bowiem zacząłem czytać Lenina jak Raymonda Lulle czy świętego Augustyna
I wyciągam go z mojej walizki w La Ciotat
Czy w Ustaritz czy w Saint-Pierre-des-Corps
I tyle rzeczy jest dla mnie niejasnych
Dlatego właśnie że napisane są językiem każdego
Czyżbym zapomniał elementarne znaczenia słów
Każdą użytą sylabą mierzę moją ignorancję
I trzeba
I trzeba abym wszystko zaczął od początku

I wszystko trzeba na nowo tłumaczyć

I klęski i piosenki

Przełożył
Jarosław Iwaszkiewicz

Antonin Artaud

VAN GOGH ALBO SAMOBÓJCA SPOŁECZNY

(FRAGMENT)

Można właściwie mówić o całkowitym zdrowiu psychicznym Van Gogha, który przez całe życie ugotował sobie tylko jedną rękę i nic więcej takiego nie zrobił poza obcięciem sobie raz lewego ucha

w świecie, w którym zjada się codziennie gotowane uterusy w zielonym sosie i członki ćwiczonych do nieprzytomności niemowląt

obrywane bezpośrednio po opuszczeniu pochwy matczynej.

I nie jest to żadna metafora, ale obyczaj codziennie powtarzany i uprawiany na całej kuli ziemskiej.

I tylko dzięki temu, choć twierdzenie to wydać się może obłędne, życie współczesne utrzymuje się nadal w starej atmosferze gnicia, anarchii, nieładu, obłędu, wynaturzenia, chronicznego szaleństwa, mieszczańskiej inercji, anomalii psychicznej (bo nie człowiek oszalał, ale świat), umyślnej nieuczciwości i wymyślnej obłudy, nikczemnej pogardy dla wszystkiego co szlachetne,

dążenia do porządku społecznego w całości opartego na utrwaleniu pierwotnej niesprawiedliwości,

zorganizowanej zbrodni wreszcie.

Dzisiaj doszło już do tego, że chora świadomość współczesna jest jak najżywotniej zainteresowana w tym, żeby nie wyzdrowieć.

I dlatego to dziedzicznie obciążone społeczeństwo wymyśliło sobie psychiatrię mającą zapewnić obronę społeczeństwa przed dociekliwością niektórych jasnowzrocznych umysłów, których odkrywczość stała się nie do zniesienia.

Gérard de Nerval nie był wcale wariatem, ale oskarżono go o obłęd, aby rzucić cień na rewelacje, które miał przekazać światu.

I nie dość, że go o to oskarżono, to jeszcze zadano mu cios w głowę, pewnej nocy zadano mu fizyczny cios w głowę, aby stracił pamięć straszliwych faktów, które miał wyjawić i które, pod wrażeniem tego uderzenia, przeszły u niego na plan wyższy, nadnaturalny, gdyż całe społeczeństwo, sprzysiężone przeciw niemu, kazało mu zapomnieć o ich rzeczywistości.

Nie, Van Gogh nie był wariatem, ale obrazy jego były jak race, jak bomby atomowe i ich kąt widzenia, w porównaniu do innych malowideł powstających w tej smutnej epoce, mógł poważnie zatrząść posadami robaczywego konformizmu burżuazji Drugiego Cesarstwa, siepaczy Thiersa, Gambetty, Felikssa Faure'a jak i Napoleona Trzeciego.

Gdyż malarstwo Van Gogha atakuje nie tylko pewien konformizm obycza-

jowy, ale godzi w konformizm ustrojowy, instytucjonalny. I nawet przyroda zewnętrzna, z jej klimatami, odpływami i burzami, nie potrafi już, po przejściu Van Gogha przez nasz świat, zachować tej samej spokojnej grawitacji.

Nic też dziwnego, że rozpadają się święte mieszczańskie instytucje i że medycyna — ten zwietrzały, bezużyteczny trup — ogłasza Van Gogha wariatem.

Wobec olśniewającej jasnowzroczności malującego Van Gogha, cała psychiatria wydaje się szpitalem obłąkanych i prześladowanych goryli, którym pozostała jedynie — ostatnia deska ratunku przed najpotworniejszymi stanami przerażenia i duszności — śmieszniutka terminologia,

godny produkt ich schorzałych umysłów.

Każdy psychiatra jest bowiem notorycznym erotomanem

i nie sądzę, aby ta reguła chronicznej erotomanii znała jakiekolwiek wyjątki.

Znałem jednego psychiatrę, który oburzył się parę lat temu na oskarżenie, które wysuwałem przeciwko tej zgrai łotrów i oszustów.

Ja, panie Artaud, powiedział mi, nie jestem żaden erotoman i bardzo pana proszę, niech mi pan wskaże choć jeden element pozwalający panu snuć tego rodzaju przypuszczenia.

Wystarczy, że panu wskażę, doktorze L..., pana samego jako element,

nosisz pan przecież piętno erotomaństwa na mordzie,

ty wredny, łysy sukinsynu.

Masz pan przecież mordę faceta, który swoją ofiarę płciową bierze na język, obraca, międli, mamle i śliniąc się składa buzię w ciup.

Jeżeli w trakcie koitu nie udało się panu zapiać cieniutko w taki specjalny, panu tylko znany sposób, i jednocześnie charknąć naraz tchawicą, przewodem pokarmowym, nerkami i odbytnicą,

nie uważasz się pan za usatysfakcjonowanego.

I jest w tym pańskim organicznym przytupywaniu jakieś dziedzicznie nabyte przyzwyczajenie, świadczące o istnieniu ropiejącego wrzodu,

kultywowanego przez pana pieczołowicie z roku na rok, coraz bardziej, bo nie podpada on ze społecznego punktu widzenia pod żaden kodeks karny,

ale podpada pod inne prawo, ustanowione przez podeptaną świadomość ludzką, której twoje zachowanie nie pozwala oddychać.

Pomawiacie o delirium świadomość, która pracuje, podczas gdy z drugiej strony tłamsicie ją swym ohydnym seksualizmem.

A pod tym względem właśnie biedny Van Gogh był czysty,

jak ani serafin, ani dziewica nie mogą być czyści, gdyż oni to właśnie przygotowali

i puścili w ruch olbrzymią machinę grzechu.

A zresztą, może i jesteś pan, doktorze L..., z cynicznej rasy serafinów, ale wówczas, na litość, zostaw ludzi w spokoju,

bo ciało Van Gogha, nie skażone żadnym grzechem, było także nie skażone szaleństwem, które zresztą z grzechu się tylko poczyna.

A ja nie wierzę w grzech katolicki,

wierzę natomiast w zbrodnie erotyczne, których właśnie wszyscy geniusze tej ziemi,

autentyczni obłąkani zawsze się wystrzegali,

chyba że nie byli (autentycznymi) obłąkanymi.

Czym jest bowiem autentyczny obłąkany?

To człowiek, który wolał stać się wariatem, w sensie, w jakim to słowo rozumie społeczeństwo, niż uchybić pewnemu wyższemu pojęciu honoru ludzkiego.

I tak społeczeństwo udusiło w swych szpitalach tych wszystkich, których chciało się pozbyć i których się obawiało, gdyż nie chcieli oni stać się wspólnikami pewnych najgorszych świństw.

Bo obłąkany to jest także ten człowiek, którego społeczeństwo nie chciało wysłuchać i któremu chciało przeszkodzić w wypowiedzeniu prawd nie do zniesienia.

Ale w tym wypadku internowanie szpitalne nie jest jedyną bronią, jaką społeczeństwo dysponuje, i wspólne sprzysiężenie ludzi posiada jeszcze inne sposoby, aby zmusić do uległości przeciwstawiające mu się jednostki.

Poza urokami rzucanymi przez wiejskich szamanów istnieją także wielkie zabiegi uroczania ogólnego, w których periodycznie uczestniczy cała świadomość ludzka.

Tak na przykład z powodu wojny, rewolucji czy wykluwających się dopiero rozruchów społecznych wspólna świadomość jest ciągle nagabywana, a nagabnięta wydaje swój sąd.

Może się też zdarzyć, że bywa poruszona i wychodzi z siebie z powodu głośnych jakichś wypadków indywidualnych.

I tak były wypadki ogólnego uroczenia z powodu Baudelaire'a, Edgara Poe, Gérard de Nervala, Nietzschego, Kierkegaarda, Hölderlina, Coleridge'a,

tak samo jak z powodu Van Gogha.

Może się to dziać pośród białego dnia, ale najczęściej odbywa się w nocy.

W ten sposób najdziwniejsze siły, podniesione z ziemi, spotykają się w sklepieniu niebios, tej wielkiej, ciemnej kopule, stworzonej ponad oddychającą we śnie ludzkością przez jadowitą agresywność złośliwości ludzkiej.

Dlatego też nieliczne jasnowzroczne umysły dobrej woli, którym przeznaczono szamotać się na tej ziemi, w różnych godzinach dnia czy nocy padają ofiarą najautentyczniejszych koszmarów na jawie, czują się osaczone nieprawdopodobnym jakimś ssaniem, ośmiorniczym dławieniem czegoś w rodzaju magii obywatelskiej, która wkrótce zacznie się otwarcie przejawiać w obyczajach.

Wobec tego całego wspólnego brudu — z jednej strony zakończonego płcią, a z drugiej motłochem, mającego cały jakiś rytuał psychiczny za podstawę i punkt oparcia — nie jest żadnym szaleństwem spacerować po nocy z dwunastu świecami na kapeluszu, aby namalować nocny pejzaż,

bo i czym miałże sobie świecić ten biedny Van Gogh, jak słusznie zauważył któregoś dnia mój przyjaciel, aktor Roger Blin?

Co do ugotowanej ręki — jest to najczystszej wody bohaterstwo;
co do obciętego ucha — jest to logika bezpośrednia,
i powtarzam raz jeszcze,
świat, który co dzień, co godzina obżera się ekskrementami,
aby doprowadzić do końca swe najpodlejsze zamysły,
na ten temat
może się tylko zamknąć.

Przełożył
Jerzy Lisowski

Georges Bataille

NA MARGINESIE ŻYCIA

Łudziłem się, że nastąpi rozdarcie nieba (ta chwila, gdy zrozumiały porządek rzeczy znanych — a jednocześnie i obcych — ustępuje na rzecz jakiejś o b e c n o ś c i, zrozumiałej jedynie dla serca). Łudziłem się, ale niebo się nie otwarło. W moim czyhaniu skulonego i dręczonego głodem drapieżnika tkwi jakiś nierozwiązalny tragizm. Absurd: „Czyżbym chciał Boga rozerwać?" Żebym to jeszcze był naprawdę drapieżnikiem, ale jestem dużo poważniej chory. Bo śmieję się z własnego głodu, nie chcę nic jeść, sam raczej powinienem być zjedzony. Miłość toczy moje żywe ciało: nie ma innego wyjścia, jak szybka śmierć. W tej ciemności czekam tylko na odpowiedź. Może, nie zgnieciony, pozostanę tu jak zapomniany śmieć! Ale żadna odpowiedź nie chce ukoić mojego wyczerpującego napięcia: wszędzie pustka. Gdyby przynajmniej... ale nie mam żadnego Boga, którego mógłbym ubłagać.

Najprościej jak tylko potrafię, proszę tych, co sobie wyobrażają, że jedynym lekarstwem na moją chorobę jest Bóg, żeby zamilkli na chwilę i jeśli uda im się wówczas osiągnąć prawdziwą ciszę, aby nie bali się wycofać. Bo nie widzieli nigdy tego, o czym mówią. Podczas gdy ja spojrzałem w twarz tej obecności: płonąłem wówczas tak nieskończoną miłością, że nie mogę sobie wyobrazić nic potężniejszego. Teraz żyję powoli, szczęśliwy, nie umiem się przestać śmiać: nie gniecie mnie żaden ciężar, nie dławi kojące poddanie żadnemu Bogu. Świat żywych stoi w obliczu rozdartej wizji niezrozumiałości (przeniknietej, przekształconej przez śmierć, lecz mimo wszystko zwycięskiej), a jednocześnie kusi go i nęci uporządkowana perspektywa teologii. Gdy zda sobie sprawę ze swego opuszczenia, z rozbrojonej swojej pychy wobec z jednej strony braku rozwiązania, a z drugiej — tak płaskiego rozwiązania zagadki, jaką sam stanowi, nic z niego nie pozostanie jak tylko nieukojona rana.

Bo jeśli istnieje w końcu jakieś niezmienne nasycenie, dlaczego ja nie mam do niego prawa? Ale wiem, że nasycenie nie nasyca i że najwyższą chwałą człowieka jest świadomość, że nic nie przewyższa chwały nienasycenia. Któregoś dnia przestanę być tragiczny, umrę: dopiero ten dzień, bo zawczasu ustawiłem się już w jego twardym świetle, nada sens i znaczenie mojemu istnie-

niu. Nie żywię innej nadziei. Radość, miłość, odnaleziona wolność zawiązały się we mnie w węzeł nienawiści do wszelkiego nasycenia.

Zdaje mi się, że kraba mam w głowie, kraba albo jaszczurkę, coś ohydnego, co muszę za wszelką cenę zwymiotować.

Pijaństwo, wyuzdanie seksualne, bójki — oto co mi pozostało w chwili owej tajemnej niemożności. Wszystko zacisnęło się we mnie: trzeba by znieść ohydę, przetrzymać ją nie poddając się zawrotom głowy.

Wiem, co oznacza ten brak u mnie dobrej woli. Wcale nie jestem pewny, że rzeczywiście chcę wyjść z tej sytuacji bez wyjścia. Zawsze zamykałem uważnie wszystkie niedomknięte furtki możliwości. Gdy zdarzało mi się wynurzać na powierzchnię, coś w rodzaju snu ociężało wszystkie moje członki. Ta granica odzywa się, gdy chcę działać, odzywa się także, gdy chcę zgłębić tajemnice obszaru wewnętrznego. Od czasu do czasu gwałtowny zryw namiętności, przypadkowy wybuch: potem otępienie, nieruchomość sfinksa, głuchego na wszystkie zagadki, z pustymi oczodołami, zatopionego we własnej tajemnicy. Wiem, że ta ustawiczna zmienność paraliżuje mnie, ale lubię jej zwierzęcą mądrość, bardziej kapryśną, ale też i pewniejszą siebie niż jakakolwiek inna.

Poddany paraliżowi, odnajduję pomiędzy ziemią i niebem swój własny porządek. Jak drzewo „wrastam korzeniami w ziemię" — tyleż pewności, co powolności. Są takie godziny, gdy muszę poddać się konieczności odczuwania w sobie owej ciemnej fermentacji wiążącej i zbierającej siły. Większa moc powoduje poczucie większej kruchości.

Chciałem zabrać się wreszcie do siebie. Siedząc na łóżku, naprzeciw okna i nocy, usiłowałem sam zamienić się w walkę. Szał poświęcania i szał poświęcenia przeciwstawiały się we mnie gwałtownie jak tryby zębatych kół, które wgryzą się w siebie, gdy tylko oś napędowa pójdzie w ruch.

To, co zwykle nazywamy substancją, jest stanem prowizorycznej równowagi pomiędzy promieniowaniem (utratą) a naborem siły. Nigdy nie wykracza ona poza tę względną i nietrwałą równowagę: wydaje się, że nigdy nie jest statyczna. Życie związane jest z tymi stanami równowagi, ale względna ta równowaga świadczy tylko o możliwości życia; niemniej życie jest ustawicznym naborem i ustawiczną utratą sił, stałym naruszaniem równowagi, bez której w ogóle by go nie było. Nie można więc wyodrębnić substancji i tylko wszechświat mógłby ją posiadać, ale substancja wymaga jedności, a ta jest nie do pomyślenia bez owego zespalania-rozpękania, które z kolei wyklucza trwanie. To, co jest właściwością wszechświata, wydaje się więc być czymś z na-

tury innym niż substancja, niepewna właściwość pozornie przypisywana poszczególnym bytom. Wszechświata niesposób sprowadzić do leniwego pojęcia substancji, tak samo jak niesposób go sprowadzić do wybuchów śmiechu czy pocałunków. Wybuchy śmiechu, pocałunki nie rodzą pojęć, pozwalają na prawdziwsze podejście do „tego co jest" niż idee konieczne dla obracania przedmiotami; cóż za śmieszna pretensja: chcieć sprowadzić „to co jest" — wszechświat jeśli chcecie — do pojęcia użytkowego! Śmianie się, kochanie, płakanie z wściekłości i z bezsiły własnego umysłu są to sposoby poznawania, których nie można stawiać na jednej płaszczyźnie z inteligencją. Prawda, wchodzą one w układy z rozumem, choćby wówczas, gdy ten traktuje śmiech, miłość i łzy jako sposoby wzajemnego oddziaływania przedmiotów. Jawią się one zrazu jako podrzędne aspekty rzeczywistości, ale śmiech i inne niepotrzebne wzruszenia mają niemniej moc okaleczania inteligencji. Inteligencja, choćby najbardziej świadoma swej nędzy, nie może w żaden sposób mieszać dwóch doświadczeń wszechświata, zasadniczo od siebie różnych. Tylko najwyższa konfuzja i okaleczenie rozumu pozwala mówić o Bogu. Bóg-niewolnik żąda z kolei mojego niewolnictwa wykuwając niekończący się łańcuch zależności. Śmiech ze wszechświata wyzwalał zawsze moje życie. Śmiejąc się wymykam się prawom ciążenia. I śmiechu tego nie będę tłumaczyć na intelektualne pojęcia — odtąd poczęłoby się znów niewolnictwo.

Kochać aż do krzyku. Porzucony w pękniętym, rozbłyskanym żlebie nie dbam, co w głębi przepaści. Piszę jeszcze poparzony, dalej iść niesposób. Nie mogę opisać pożaru nieba ani tego, co nagle mi się objawiło, bolesne, słodkie, proste, nie do zniesienia jak konanie dziecka. Boję się, pisząc te słowa, boję się pustej ciszy, jaką się stanę przed... Trzeba nadludzkiej zaciętości, aby nie upaść, gdy objawia się prawda nieunikniona: zamykać t o c o t u j e s t w kategoriach intelektualnych znaczy poddawać się niemęskiej pokorze przyzywającej Boga na pomoc. Ale męsko wyprostować się w świetle wymaga opętańczej odwagi i niewiedzy: płonąć jak żagiew, krzyczeć z radości, czekać spokojnie na śmierć zwiastowaną przez nieznaną, niezrozumiałą obecność; samemu stać się miłością i światłem oślepłym, osiągnąć doskonałą niezrozumiałość słońca.

Zakładam pierwszą formę ascezy: całkowitą prostotę. Ta niezwykła ruchliwość, częstotliwość stanów egzaltacji i depresji wypróżnia istnienie z zawartości: nic gorszego niż przypływ gorących zachcianek. Ubóstwo wyobrażam sobie w końcu jako ostateczne uzdrowienie.

Notuję obraz wyrażający — choć nieudolnie — coś w rodzaju ekstatycznej wizji: „Anioł jawiący się na nieboskłonie, zupełnie prawie niewidoczny, przenikający głębiny nocy niby światło płynące od wewnątrz, ale w niezauważalnym drżeniu, anioł unosi miecz z kryształu, który pęka".

Ten anioł może być „ruchem światów'", nie mogę kochać go jak anioła: jeśli wyraża „ruch światów", to inaczej niż wszystkie inne byty. Jest on jak rana, jak ukryta rysa, która zamienia istoty w „pękające kryształy". Ale choć

nie mogę kochać go jak anioła ani jak bóstwo widome, widok jego wyzwala we mnie miłość, od której się umiera.

Poniżające jest sprowadzanie rozkoszy smutku, tym większej, im smutek bardziej rozdzierający, do zwyczajnego tematu literackiego. Gdy ascetycznie przeżywa się rozkosz, gdy ból drąży naiwnie, przyczyny szukać należy w niebie, w nocy, w chłodzie, a nie w historii literatury.

W napiętym ukojeniu, stojąc w oknie przed czarnym, gwiaździstym niebem, czarnym wzgórzem i czarnymi drzewami, odnajduję nagle to, dzięki czemu moje serce jest jak pokryty popiołem żar: poczucie obecności, której nie można sprowadzić do jakiegokolwiek pojęcia, coś w rodzaju piorunującej ciszy wprowadzającej do ekstazy. Staję się już tylko ucieczką z samego siebie, jakby życie moje wypływało powolnymi strugami w atrament nocy. Już nie jestem wówczas sobą, ale to, co ze mnie wynikło, dosięga i zamyka w objęciu nieograniczoną obecność, która też jest zatratą siebie. To już nie jestem ani ja, ani ona, w ekstazie pulsuje tylko pocałunek, w którym zagubiły się granice ust, pocałunek tajemny i równie mało obcy wszechświatowi, jak bieg ziemi po kolisku nieba.

Wtedy może rozpocząć się Ofiara. Wtedy powraca znów Nienasycenie, i Gniew, i Duma. W ciszy czarny ptak, naładowany nienawiścią do samego siebie nawet, niszczy żarłocznie wszystko, co nazywa się jeszcze Czułością i Miłością: ekstaza stała się nie do zniesienia i pozostała po niej tylko wypróżniona męskość. . . . . Odnajduję się znowu samotny, ogród rozciąga się przede mną głęboko, niby architektura monumentalnego grobowca, otwiera się pode mną taki głęboki i mroczny, iż wydaje mi się przepaścią bez dna.

Opis mój jest niepewny, być może niezrozumiały. Wyobraźcie sobie człowieka na skraju śmierci, który chciałby jeszcze jakimś znakiem, po raz ostatni, zaświadczyć o życiu. Widać, że coś się z nim dzieje, ale co?

Przełożył
Jerzy Lisowski

Samuel Beckett

Z „TEKSTÓW PO NIC"

Raptem, nie, za dużo tego, za dużo, nie mogłem już, nie mogłem dalej. Ktoś powiedział, Nie możesz tu zostać. Nie mogłem tu zostać i nie mogłem dalej. Opiszę miejsce, to nie ma znaczenia. Szczyt, płaski jak stół, szczyt góry, nie, wzgórza, ale tak dziki, tak dziki, dość. Błoto, wrzos do kolan, niedostrzegalne ścieżki, które wydeptały owce, głębokie, nagie wyrwy. To na dnie jednej z nich leżałem bezpieczny od wiatru. Piękna panorama, wolna od mgły przesłaniającej wszystko — doliny, jeziora, równinę, morze. Co robić dalej? Nie trzeba było zaczynać; nie: trzeba było. Ktoś powiedział, może ten sam, Czemuś tu przyszedł? Mogłem przecież zostać w moim kącie, suchym, ciepłym, bezpiecznym — nie mogłem. Mój kąt, opiszę go, nie, nie chcę. To proste, nie mogę już nic, mówią o tym. Powiadam do ciała, Jazda, wstawaj, i czuję wysiłek, jaki robi, żeby usłuchać, niczym stara szkapa, co upadła na ulicy — zaprzestaje, robi nowe wysiłki, rezygnuje. Powiadam do głowy, Zostaw ją w spokoju, uspokój się, toć ona przestaje oddychać, a potem dyszy i to jak. Daleko jestem od tych wszystkich spraw, nie powinienem był się nimi zaprzątać, nic nie potrzebuję, ani iść dalej, ani pozostać na miejscu, wszystko to mi naprawdę obojętne. Powinienem się odwrócić, od ciała, od głowy, niech radzą sobie same, niech przestaną — nie mogę, musiałbym i ja przestać. Ach tak, jesteśmy bardziej niżby powiedziano głusi, nawet nie to, złączeni póki życia. Inny powiedział, albo ten sam, albo pierwszy, mają wszyscy taki sam głos i myślą tak samo, Mogłeś przecież zostać u siebie. U mnie. Chciano, żebym wracał do siebie. Mój dom. Gdyby nie mgła, gdybym miał dobre oczy albo lunetę, dojrzałbym go stąd. To nie zwykłe zmęczenie, nie jestem zwyczajnie zmęczony, choć się tu wspiąłem. Ale też nie chcę tu pozostać. Słyszałem, musiałem słyszeć, jak mówiono o widoku, tam w dole morze z wydymanego ołowiu, równina zwana złotą i tak często opiewana, doliny jedna przy drugiej, jeziora lodowe, dymy nad stolicą, to jedynie miało się w ustach. Właściwie kim są ci ludzie? Podążali za mną, wyprzedzili mnie czy mi towarzyszyli? Jestem w zagłębieniu wydrążonym przez wieki, stulecia niepogody, leżę twarzą do brunatnawej ziemi, na której rozlała się wsiąkając zwolna woda barwy szafranu. Oni są tam, wysoko, otaczają mnie kręgiem, jak na cmentarzu. Nie mogę podnieść ku nim oczu, szkoda. Nie zobaczę ich twarzy. Może nogi tonące wśród wrzosów. Czy oni mnie widzą, a jeśli tak, co mogą widzieć? Może nikogo już nie ma, może odeszli przejęci wstrętem. Na-

słuchuję i słyszę wciąż te same myśli, chcę powiedzieć te same co zawsze, ciekawa rzecz. Powiedzieć, że w dolinie słońce świeci, spływając po zwichrzonym niebie. Odkąd tu jestem? Co za pytanie, zadawałem je sobie nieraz. I nieraz umiałem odpowiedzieć, Godzinę, miesiąc, rok, sto lat, stosownie do tego, co słyszałem tu, dzięki sobie, przez to, że jestem, a tam nigdy nie chodziłem szukać rzeczy nadzwyczajnych, tam nigdy wiele się nie zmieniałem, w tym jedynie miejscu wyglądało, że coś się zmienia. Albo mówiłem, Nie powinno to trwać długo, bo inaczej bym nie wytrzymał. Słyszę kuliki, to znaczy, że się zaczyna ściemniać, że noc zapada, bo kuliki są już takie, krzyczą, kiedy noc się zbliża, choć milczały do wieczora. To tak, to tak jest u tych stworów dzikich i żyjących jakże krótko w porównaniu z długością mojego życia. I to drugie pytanie, co również zna mnie tak dobrze, Dlaczegoś przyszedł, pytanie bez odpowiedzi, toteż odpowiadałem, Dla rozmaitości, albo, To nie ja, albo, Przypadkiem, albo jeszcze, Żeby zobaczyć, albo na koniec w latach wielkiego ognia, To przeznaczenie, czuję jak się zbliża, niech nadejdzie, nie zaskoczy mnie i tak. Wszystko jest szmerem, czarny nasycony torf, który musi pić jeszcze, falujący bezmiar olbrzymich paproci, wrzos w przepaściach spokoju, gdzie topi się wiatr, moje życie i jego ograna śpiewka. Żeby obejrzeć, żeby zmienić, nie, to wszystko już oglądane, już oglądane, aż oczy zropiały, nie od blasku, zło się już stało, stało się już dawniej, jednego dnia, kiedy wychodziłem, bo poniosły mnie nogi stworzone do chodzenia, do stawiania kroków, nogi, którym pozwoliłem wyruszyć, które pociągnęły mnie za sobą, oto dlaczego przyszedłem. I rzecz zasadnicza, dyszę mówiąc do siebie, dyszę słowami uwitymi jakby z dymu: Nie mogę zostać, nie mogę odejść, przekonajmy się, co dalej. A wrażenie? Mój Boże, nie mogę się skarżyć, to właśnie ono, ale stłumione, jakby pod śniegiem, pozbawione ciepła, pozbawione snu, śledzę je, wszelkie głosy, szczegółowo, nienajgorzej, przenika mnie zimno, wilgoć też, tak w końcu przypuszczam, jestem daleko. Tak czy inaczej mój reumatyzm, nią myślę już o nim, nie bardziej mi dokucza, niż dokuczał mojej matce, kiedy jej dokuczał. Oko cierpliwe i nieruchome, osadzone w tej oszalałej głowie drapieżcy, oko wierne, to jego godzina, to może jego godzina. Jestem tam, w górze, i jestem tu, widzę sam siebie, leżę, oczy zamknięte, ucho przylepione do torfu, chłonnego torfu, zgodziliśmy się, wszyscyśmy się zgodzili, w gruncie rzeczy, i tak zawsze było, kochamy się bardzo, współczujemy sobie bardzo, ale to właśnie: nic nie możemy. To jest pewne, że za godzinę będzie za późno, za pół godziny zapadnie noc, i jeszcze, i to niepewne, cóż jest pewne, absolutnie pewne, że noc przeszkodzi temu, na co noc pozwala tym, którzy umieją się zabrać do tego i chcą jeszcze do tego się zabrać i mogą, mogą jeszcze spróbować. Mgła się rozwieje, znam ją, nic nam nie pomoże nieuwaga, gdy noc zapadnie, wiatr się ochłodzi i nad górą będzie wielkie nocne niebo ze światłami, które jak latarki wozów posłużą mi za przewodnika, raz jeszcze, poprowadzą mój krok, oczekujmy nocy. Wszystko się miesza, mieszają się czasy, najpierw byłem tu tylko, teraz jestem od początku świata, zaraz mnie tu nie będzie jeszcze, będę piął się po zboczu albo błądził w paprociach obrzeżających las, to modrzewie, nie próbuję zrozumieć, już nigdy nie będę próbował zrozumieć, mówię to, na razie jestem tu, byłem tu zawsze, jestem tu na zawsze, nie będę już lękał się wielkich słów, nie są wielkie. Nie pamiętam, żebym tu przyszedł, nie będę mógł nigdy odejść, cały mój mały świat, oczy mam zamknięte, czuję na policzku szorstką

i mokrą ziemię, spadł mi kapelusz, nie spadł daleko albo wiatr poniósł go daleko, zależało mi na nim. Czasem to morze, czasem góra, często był to las, miasto, równina też, zmacałem też równinę, zostawałem jako zmarły we wszystkich kątach, umarły z głodu, ze starości, zabity, utopiony a następnie bez powodu, często bez powodu, umarły z nudów, to krzepi, ostatnie tchnienie, i wtedy pokoje, tam umierałem pięknie, na łóżku, przywalony moim dobytkiem i zawsze mruczący te same słowa, te same historie, te same pytania i odpowiedzi, poczciwiec, dość, na granicy mojego świata nieuków, żadnych złorzeczeń, nie taki głupi, albo też zapominam. Tak, aż do końca, ściszonym głosem, kołysząc się, dotrzymując samemu sobie towarzystwa, i zawsze łasy, łasy na stare opowieści, jak wtedy, kiedy ojciec posadziwszy mnie na kolanach czytał mi historię Joe Breema, albo Breena, był to syn latarnika, czytał co wieczór, całą zimę. Była to powiastka, powiastka dla dzieci, działo się to na skale, wśród burzy, matka umarła i mewy nadlatywały rozbijając się o latarnię, Joe rzucił się do wody, to wszystko, co pamiętam, z nożem w zębach, zrobił, co trzeba, i wrócił, to wszystko, co pamiętam tego wieczoru, to kończyło się dobrze, zaczynało się źle i kończyło się dobrze, co wieczór, komedia, dla dzieci. Tak, byłem moim ojcem i byłem moim synem, zadawałem sobie pytania i odpowiadałem na nie najlepiej jak mogłem, kazałem sobie powtarzać, co wieczór, tę samą historię, którą umiałem na pamięć nie mogąc w nią uwierzyć, albo szliśmy trzymając się za ręce, milczący, pogrążeni w naszych światach, ręce zapomniane, jedna w drugiej. Tak to trzymałem się aż do tej chwili. I jeszcze tego wieczoru to jakby szło dalej, trzymam się w moich własnych ramionach, bez wielkiej czułości, lecz wiernie, wiernie. Śpijmy, jakby pod tą daleką lampą, spleceni, bośmy tyle mówili, tyle się nasłuchali, tyleśmy się natrudzili i bawili.

Przełożył
Julian Rogoziński

Pierre Albert Birot

REALIZM

Prawdziwy. Prawdziwy. Prawdziwy. Czy jest prawdziwy?
Prawdziwy prawdziwy jak kamień
Prawdziwy jak biały papier
Prawdziwy jak płynąca woda
Prawdziwy jak zielony liść
Prawdziwy jak kwitnące drzewo.
Prawdziwy jak otwarte drzwi
I prawdziwy jak dojrzały owoc
Prawdziwy jak gruchotany orzech
Dziadek do orzechów.
Prawdziwy jak siano
Które się kosi
I prawdziwy jak zboża
W czasie żniw
I prawdziwy jak winnica
W czas winobrania
I prawdziwy jak wieś
I jej kościółek
Prawdziwy jak miasto
Ze setką pomników
I prawdziwy jak ojczyzna
Z jej sztandarem
I prawdziwy jak Paryż
Londyn czy Moskwa
I prawdziwy jak oceany
Czy węże boa.
I prawdziwy jak świat czy Ziemia
Prawdziwy jak przestworza i Niebo
Prawdziwy jak słońce w południe
I prawdziwy jak Księżyc o północy
I prawdziwy jak łasica
W kurniku

I prawdziwy jak kogut o świcie
Prawdziwy jak wół przy pługu
I prawdziwy jak konie na wyścigach
I prawdziwy jak lew bity szpicrutą
I prawdziwy jak słoń
Pod myśliwym
Prawdziwy jak patrzące oko
I prawdziwy jak pracujące ręce
I prawdziwy jak nogi w marszu
Prawdziwy jak serce kochanka
Prawdziwy jak serce nienawidzące
I prawdziwy jak pragnąca chęć
I prawdziwy jak smutek w łzach
I prawdziwy jak roztańczona radość
I prawdziwy jak zazdrosna kobieta
Prawdziwy jak umysł który bada
Prawdziwy jak człowiek co myśli
Prawdziwy jak dusza która wierzy
Prawdziwy jak miłość co tworzy
Prawdziwy jak bóg który mówi

Lecz jakiż olbrzymi głos purpurowych pewności!

Powiedziała ci głowa Orfeusza:
Kamień jest kamieniem
Woda jest wodą
Liść jest liściem
Owoc jest owocem
Dach jest dachem
Zboże jest zbożem
Ziemia jest ziemią
Niebo jest niebem
Gwiazda jest gwiazdą
Kogut jest kogutem
Wół jest wołem
Tygrys jest tygrysem
Oko jest okiem
Ręka jest ręką
Noga jest nogą
Serce jest sercem
Cierpienie jest cierpieniem
Radość jest radością
Człowiek jest człowiekiem
Dusza jest duszą

Bóg jest Bogiem
Życie jest życiem
Śmierć jest śmiercią
A ty sam
Czy jesteś sobą?

Taki jest mój poemat.

Przełożył
Wojciech Natanson

René Char

TOWARZYSZ UCZENNICY

Wiem doskonale że drogi
Biegną prędzej niż uczniowie
Zaprzężeni do tornistrów
Omotani dymnym lepem
W którym jesień oddech traci
Lepem nigdy nie łaskawym
Czy to ty się uśmiechałaś
Córko córko ja drżę cały

Czyżbyś córko zaufała
Nieznajomemu włóczędze
Kiedy zdjął przed tobą kaszkiet
Żeby zapytać o drogę
Nic cię to nie zaskoczyło
Kłoniliście się ku sobie
Niby kłos i niby mak
Córko córko ja drżę cały

Mógłby przecież kwiat upuścić
Który w ustach trzyma
Gdyby powiedział swe imię
Wrak oddałby falom
Po czym wyznanie przeklęte
Twój sen by nękało
W sitowiach krwi twojej
Córko córko ja drżę cały

Gdy oddalił się młodzieniec
Wieczór twarz ci zamurował
Gdy oddalił się młodzieniec
Czoło smutne ręce puste
Stałaś poważna wśród wiklin
I nigdy nie byłaś taka

Czy odda ci twą urodę
Córko córko ja drżę cały

Czy wiesz ojcze co zasłaniał
Kwiat który on trzymał w ustach
Chorobę czystą w much kręgu
Którą przykryłam litością
Lecz oczy jego spełniły
To co ja przyrzekłam sobie
Jestem szalona jestem niewinna
A to ty się zmieniasz ojcze.

*
* *

Ongi trawa, w godzinie, kiedy drogi ziemi zestrajały swój zmierzch, prostowała delikatnie źdźbła i zapalała swoją jasność. Jeźdźcy dnia rodzili się w spojrzeniu miłości, w zamkach ich panien było tyleż okien, ile przepaść mieści w sobie burz nieważkich.

Ongi trawa znała tysiąc dewiz, które nie przeczyły sobie wzajem. Była opatrznością twarzy zalanych łzami. Zaklinała zwierzęta, była przytułkiem dla błędu. Rozciągała się niemal jak niebo, które zwyciężyło lęk czasu i złagodziło boleść.

Ongi trawa sprzyjała szaleńcom i była wroga katom. Zespalała się z progiem trwania. Dla uśmiechu szaleńca wynajdywała gry skrzydlate (gry wolne od winy i jednako przelotne). Nie była nigdy surowa dla tych, którzy tracąc drogę pragną stracić ją na zawsze.

Ongi trawa ustaliła, że noc ugina się przed jej władzą, że źródłom nie wolno wedle własnego upodobania komplikować biegu strumieni i że ziarno, które klęka, jest już na poły w dziobie ptaka. Ongi niebo i ziemia nienawidziły się wzajem, ale niebo i ziemia żyły.

Mija nieustająca susza. Człowiek jest czymś obcym dla jutrzenki. Niemniej, w pogoni za życiem, którego wyobrazić sobie jeszcze nie można, pojawia się niejedna nieokiełznana wola, pojawiają się szmery, co niebawem natrą na siebie, i pojawiają się dzieci o d k r y w a j ą c e, zdrowe i całe.

Przełożył
Julian Rogoziński

ZALEŻNOŚĆ

Po ulicach miasta chodzi moja miłość. Nieważne, gdzie idzie w czas rozdzielony. Już nie jest moją miłością, każdy z nią może rozmawiać. Już nawet nie pamięta; kto ją właściwie kochał?

W życzeniu spojrzeń szuka podobnych sobie. Przestrzeń, którą przebywa, jest moją wiernością. Rysuje nadzieję i lekkomyślnie ją zawodzi. Jest przemożna bez żadnego w tym udziału.

Mieszkam w niej jak szczęśliwy wrak. Nawet nie wie o tym, że moja samotność jest jej skarbem. To moja wolność wyżłobiła ów wielki południk, po którym biegnie jej olśnienie.

Po ulicach miasta chodzi moja miłość. Nieważne, gdzie idzie w czas rozdzielony. Już nie jest moją miłością, każdy z nią może rozmawiać. Już nawet nie pamięta; kto ją właściwie kochał i kto jej świeci z daleka, żeby nie upadła?

Przełożył
Jerzy Lisowski

Robert Desnos

ŻADNA INNA NIGDY

Żadna inna nigdy choćby gwiazdy i choćby samotność
Choćby jęczały drzewa którym pod wieczór obcinają korony
Żadna inna nigdy nie pójdzie tą drogą która jest moją drogą
Im bardziej się oddalasz tym bardziej rośnie twój cień
Żadna inna nigdy nie powita morza o świcie gdy znużony długim błąkaniem wyjdę z lasów ciemnych i pokrzyw zielonych aby iść ku pianom
Żadna inna nigdy nie położy mi ręki na czole ani na oczach
Żadna inna nigdy zaprzeczam kłamstwu wiarołomstwu
Statek zakotwiczony możesz przecinać sznury
Żadna inna nigdy
Orzeł więziony w klatce przegryza powoli zzieleniałe miedziane kraty
Uciec!
Niedziela słowiki śpiewają w jasnozielonym lesie dziewczynki nudzą się przed klatką w której się miota kanarek a na wyludnionej ulicy słońce zwolna przesuwa wąską świetlistą linię po rozgrzanym trotuarze
Przejdziemy inne linie
Żadna inna nigdy nigdy
I ja samotny jak zwiędłe powoje w podmiejskim ogródku jak szkło
I ty żadna inna nigdy.

KIEDYŚ ZA WIELE LAT

Kiedyś za wiele lat przechodziłem przez nasz pałac z liści
Żółkły powoli na mchu
A daleko w morzu małże kurczowo wczepiały się w skały
Wspomnienie twoje a raczej ciepła obecność twoja trwała niezmiennie na tym samym miejscu
Twoja przezroczysta obecność i moja
Nic się nie zmieniło tylko wszystko trochę postarzało jak moje oczy i skronie

Nie podoba wam się ten banał? Dajcie spokój to przyjemnie czasem pożartować z siebie
Wszystko postarzało tylko nie twoja obecność
Kiedyś za wiele lat przechodziłem samotny zatoką podczas odpływu
Szumiały mi złudne fale
Wrak zatopionego okrętu który powinnaś pamiętać — pamiętasz jak całowaliśmy się podczas burzy? — a może to nie był wrak zatopionego okrętu tylko delikatny kapelusz damski miotany przez wiatr w deszczu wiosennym? — tkwił ciągle w tym samym miejscu
A zresztą gówno co mnie to obchodzi zatańczmy lepiej
Alkohole też pozmieniały teraz nazwy i kolory
Opalizującą tęczą zamknęły w ramki lód

Kiedyś za wiele lat kochałaś mnie.

Przełożył
Jerzy Lisowski

PIOSENKA

Z ochoty serca dobra przygoda
Śpiewa gołąbek na leśnej łące
Kąpie się w źródle gwiazda pogodna
Para za parą przeszły miesiące
Z ochoty serca dobra przygoda

Jak ją kochanek pamięta dobrze
Z ochoty serca dobra przygoda
Wszyscy pójdziemy dziś na jej pogrzeb
Ach jaka zgrabna była ta młoda
Jak ją kochanek pamięta dobrze.

W życiu swym bardziej kochał niejedną
Śpiewa gołąbek na leśnej łące
Prorok umiera i słudzy jego
Będą nas leczyć dni mijające
Będziemy bardziej kochać niejedną.

Toczą się sprawy po swoim torze
Kąpie się w źródle gwiazda pogodna

Jak ją kochanek pamięta dobrze
Z ochoty serca dobra przygoda
Toczą się sprawy po swoim torze.

Para za parą przeszły miesiące
Kto choćby chwilę poświęci dla niej?
Mijają lata trzy sześć i osiem
Wiernie ją moja zachowa pamięć.
Śpiewa gołąbek na leśnej łące.

Przełożył
Artur Międzyrzecki

Paul Eluard

Z HORYZONTU JEDNEGO CZŁOWIEKA W HORYZONT WSZYSTKICH

(FRAGMENTY)

SKAŁA W WODZIE

Jakby w pancerzu ptak się wyprostował
W mrocznej klatce wiatru głowa
Jakby znad sieci wystająca szpada
Jak miłość na głos której nikt nie odpowiada

Tak mówię tak ale nie sił ma więcej
I każde wspomnienie wstydem dziś mnie pali
Nie brak mi jest odwagi jednak jestem jeńcem
To tylko umarłą kochałem gdyśmy się kochali.

ŚPIEW OSTATECZNEGO TERMINU

Czarne jest moje imię w chwili przebudzenia
Czarna jest małpa która mnie nachodzi
I grymasami formuje maski obłędu
Przed lustrem mojej nocy
Czarny jest mój ciężar nierozumu
To moja połowa zimna i przegniła

Czarne jest miejsce gdzie strzała utkwiła
Gdzie była tkanka żywa
Czarne jest wdzięczne ciało rażone piorunem

Czarne serce kryniczne mojej miłości
Czarna jest wściekłość o białych włosach
O ustach wpadłych i oślizgłych śliną

Ta chęć szalona aby wyć
Ustanie tylko z moim głosem
Dopiero pod grabami na mym grobie
Gdzie przyjdą płakać wszyscy ci moi wspólnicy
Którzy potakiwali mojej miłości
I którzy by chcieli uczcić moją żałobę

Zostałem stworzony wraz z rękami
Dwiema rękami w rękach moich byłem podwojony
Zostałem stworzony wraz z dwojgiem oczu
Dzięki którym oczy moje mogły widzieć
A dzisiaj czuję jak moje kości
Rozsypują się pod chłodem doskonałym

Czuję jak świat się zapada
Nic nie zostało z naszych uśmiechów
Ani z naszych nocy ani z naszych marzeń
I czarną ospą spada rosa
Za wiele płakałem pusta jest muszla
W której miejsce było tylko dla nas dwojga

Oddalcie się od mojego bólu
Przychodzi on prosto z popiołów
Przeczy wszelkim poświęceniom
Śmierć nigdy nie ma zalet
Oddalcie się jeżeli
Macie ochotę żyć a nie umierać

Pod waszą suchą powieką
I w błocie waszych pożądań
Zaokrągliłoby się czarne zero
Zero malutkie i bardzo wielkie
Które potrafi zdobyć
Najwznioślejszą część człowieka

Ciemność to tylko ja sam bądźcie bardziej jaśni.

POWIEDZIANE ZMARŁEJ

Jest południe sam na zawsze sam na ziemi
W trwaniu miasta w mechanizmie życia
Odtwarzam każdą sekundę
W czasie który nie mija

Południe przeciw mojej samotności
Opieram się o nie
Opieram o niebo otwarte i zamknięte
O pustynię i miasto

Południe a my wchodzimy w kamieniołomy nieskończoności
Ty rozścielasz w mym ciele swój cień i swoje światło
Jak oliwę której dna nie widać jak alkohol zwięzłe
Na tobie nie drgnie i kompas najczulszy

I przygoda życia i przygoda śmierci
Są w południe przygwożdżone do mnie gdy wszystko przemija
Przygoda z pomyłki i opróżniam sam siebie
Jak dziecko które umiera w chwili narodzin.

IDĄC KU NICOŚCI

Rozpamiętuj zwolnij gesty
Mężczyzny całego w dolinie
Twojego wydrążonego ciała
Twojego pełnego serca

Naga dziewczyna
Niewyraźna połowa pary poślubionej w echu
Odpowiada świtaniu trawie drzewom
Mojej młodości piosence z naszego dzieciństwa
Ślinie pożądania pachnącej na mym podniebieniu
Memu spojrzeniu najrzeczywistszemu w powodzi światła

Rozpamiętuj i wychyl się z twojej przeszłości
Jak gwiazda ty która śpiewasz w ptaku
Aż po ten wieczór

Cienie jego lotu i kwiaty jego piór
Wracają na ziemię dziewiczą i zgniłą
Wchodzimy w cień

Nasza przyszłość została zapomniana
Śmierć sprawiła że żyłem bez jutra
Widzę dziewczynę nagą
A mimo to w pancerzu
Matkę poczętą unicestwioną bez nadziei

Która mnie uciszasz która mnie wiedziesz w szaleństwo
Kto jest więc silny kto jest więc słaby
Pod powiekami moimi gdy mnie morzy sen

Jeśli nie ty której już nie ma a ogarniasz mnie.

PORTRET

Obwołam twój powab przez wdzięków dwanaście
Najpierw jedzenia i picia wdzięk
Później jak marzysz o swym własnym losie
A także nieład wiodący w pogodę

Uśmiech kształt bierze w głębi twego ciała
Jak w głębi kopalni odzewy powietrza
I twoje wspomnienia białą są pieszczotą
I sama do siebie się śmiejesz i pieścisz

Jesteś swym dzieckiem i bawisz się w matkę
I znowu wracasz do zabawy w miłość
Myślisz żeś sama a podwójnie się widzisz
Jedno lustro a w nim ust dwoje w ustach jednych

Urodo moja dobroci surowa dziecięca
Światło i ciepło widzące widome
Kto ciebie chce kochać ten się w rosie rodzi
Rośnie ziemia w mleku nieba

Ku sercu innych zwracasz swoje piersi
Twa jasna skóra jest bez jednej chmurki
Nie masz w tobie pychy i nie masz pokory
I prawdą oddycha twoje nagie ciało

Dwunasty wdzięk twoja prawda żyje
I uczy mnie jak żyć budując nadzieję
Jesteś bardzo cierpliwa daleko zajdziemy
Nadzieja jest wołem który przeoruje pole

I jest pochodnią która przeoruje wzrok.

Przełożył
Zbigniew Stolarek

Philippe Jaccottet

PUSZCZYK

„...Uważują puszczyka za wysłańca śmierci; wierzą, że kiedy siądzie na dachu i zawoła inaczej, aniżeli zwykł wołać, to dlatego, by wezwać kogoś na cmentarz..."

BUFFON: O ptakach

Noc jest wielkim miastem uśpionym,
Gdzie dmie wiatr... Nadleciał z oddali
Aż do łóżka, azylu naszego.
Czerwcowa północ. Ty śpisz, a mnie
Zawiedli na ten brzeg bez kresu.
Wiatr potrząsa leszczyną. Dolatuje
Wołanie, zbliża się lub zanika. Mógłbyś
Przysiąc, że to światło przez las umyka
Albo że krążą cienie — powiedziałbyś — w piekłach.
(To wołanie w noc letnią, ileż ja bym umiał
Powiedzieć o nim i o twoich oczach...) Lecz to
Tylko ptak zwany puszczykiem nas woła
Z głębi podmiejskich lasów.
I już o brzasku zaczynamy wonieć zgnilizną,
I już kość przebija spod naszej jakże ciepłej skóry,
A tymczasem na rogach ulic toną gwiazdy.

NIEOCZEKIWANE

Demonowi zbytnio się nie przeciwstawiam:
pracuję wznosząc nieraz oczy sponad pracy
i widzę wtedy księżyc, zanim się rozwidni.

Cóż więc takiego świeci blaskiem zimy?
Wychodzę w najwcześniejszej godzinie poranka,
śnieg wypełnia świat po najsubtelniejsze krańce,
trawa się kłoni przed tym niemym powitaniem
i tu pojawia się to, na co nikt już nie liczył...

Przełożył
Julian Rogoziński

Michel Leiris

PIĘKNA

W ruchomych głębinach twego ciała
moje dłonie jak różdżki
odnajdują złote strugi ekstazy

O złe węże gniewu

Meble w mojej sypialni nienawidzą się nawzajem
ich wielkie nieruchome batalie przypominają
zmagania naszych ciał i rąk
gwałtowne syki pary dobywające się o północy z trzewi uśpionych portów
domy rozdzierające się niewidocznie od góry do dołu
na dźwięk kroków zbyt pięknej kobiety

A piękna była jak dzień

Piękno to korona płonąca
dreszcz przebiegający drzewa
od rdzenia poprzez białe słojowate drewno aż po korę

Piękno to wspaniałość krzywiących się boleśnie ust
gdy skaleczy je nazbyt gorzki kształt mowy
a każda mowa jest gorzka kiedy chce coś wypowiedzieć

Piękna była jak zwierciadło
jak deformujące zwierciadło w którym jednako nierealni przeglądają się
ci co są bardzo brzydcy i ci co się chełpią urodą

Zagasną zwierciadła kiedy usta właśnie przestaną
odbijać w małym kieszonkowym lusterku niepewny znak życia
dojrzeją wtedy zwierciadła
gdyż to co gaśnie dojrzewa

Doprawdy

to śmierć wieczna krzątaczka — podgryzająca ciała i twarze —
nadaje niektórym ludziom niezapomniany urok
starych rzeczy z których opada już pozłota Porwane sznurowadła
Serca pobite Oczy uleciałe Obcięte paznokcie
Kocham to wszystko co się rozpada
dojrzałe owoce spadające w samą porę na ziemię aby okryć nocą porażkę

O nieskalanie sina białości zagasłych obwódek
O ciała zrujnowane Poorane twarze
Zmurszałe pomniki zżerane przez deszcze i pleśni
Kocham tylko wasze rozpadające się kształty
podobne tym co z miłości osłabły i pobladły.

NIEROZDZIELNI

Nierozdzielni
jak igła i nić
jak oko i łza
nierozdzielni jak skrzydło i wiatr

Nierozdzielni
jak cięciwa i łuk
jak piorun i błysk
nierozdzielni jak żyły i krew

Powieją twarde wiatry
wyschną giętkie języki źródeł
spękają dzbany z czarnej gliny
w piwnicach gardła

Czy powrócimy kiedyś
do naszych świętych wilgotnych nocy
które niebezpieczne są tylko dla tych co obawiają się rdzy
my zatopieni na dnie morza?

Przełożył
Jerzy Lisowski

Henri Michaux

MOJE ZAJĘCIA

Rzadko mogę patrzeć na kogoś, żeby go nie bić. Inni wolą monolog wewnętrzny. Ja nie. Wolę bić.

Są ludzie, którzy siadają naprzeciw mnie w restauracji i nic nie mówiąc siedzą tak jakiś czas, postanowili bowiem coś zjeść.

Oto jeden z nich.

Więc go chwytam, bęc.

I jeszcze raz, bęc.

Wieszam go na wieszaku.

Zdejmuję.

Znów wieszam.

Znów zdejmuję.

Kładę na stół, ugniatam i duszę.

Brudzę go, zalewam wodą.

Ożywa.

Płuczę go, wyciągam (zaczynam się denerwować, trzeba z tym skończyć), ugniatam, wyciskam, wyżymam, wkładam do szklanki, wyrzucam ostentacyjnie zawartość na ziemię i mówię do kelnera:

„Proszę jednak o czyściejszą szklankę."

Ale czuję się źle, płacę szybko rachunek i wychodzę.

GOROWIE

(FRAGMENT)

Bóg Mna jest największy ze wszystkich i najbardziej głuchy. Gorowie wiedzą, że gdyby tylko mógł ich usłyszeć, nastąpiłby kres ich nieszczęść, zaprawdę ogromnych, jest to bowiem lud obarczony potworną ilością chorób (niektóre opisuję w dalszym ciągu).

Dlatego też Gorowie przytwierdzili bogowi Mna przy jego własnym, maleńkim uchu inne ucho, olbrzymie, ucho słonia, pofałdowane, zwisające

na tył głowy jak tren w ciężkich zwojach. Zawsze znajdują się obok krzykacze z urzędu, są to kapłani lub dzieci kapłanów, ludzie obdarzeni głosem ostrym i przeszywającym, którzy wykrzykują słowa próśb i modlitwy, oczywiście po uprzednim zaalarmowaniu boga przez miotaczy petard i trębaczy wybranych spośród najmocniejszych w płucach Gorów.

Ach, gdyby ten głuchy przynajmniej widział! Ale i to nie. Żadnej nadziei w tym względzie. Ani śladu oka na jego twarzy, ani znaku źrenicy. Trudno naprawdę łudzić się taką nadzieją, jedyne, na co można jeszcze liczyć, to resztki słuchu tego wielkiego głuszka, który podobno kiedyś chwytał jeszcze uchem to i owo (choć często na odwrót) rozdając zaraz to, o co go proszono; kiedy bowiem dowie się tylko, o co idzie, pragnie natychmiast spełnić błagania ludzi (nie potrafi im niczego odmówić). Niestety, teraz już najwyraźniej zbliża się do zupełnej głuchoty i wszyscy z przerażeniem myślą, co będzie, gdy to nastąpi.

Przełożyła
Julia Hartwig

NONOWIE I OLIABEROWIE

Od niepamiętnych czasów Nonowie cierpią pod jarzmem Oliaberów.

Oliaberowie zmuszają ich do ciężkiej i niewydajnej pracy w obawie, by lud ujarzmiony nie odzyskał sił i nie uciekł do swojego kraju, gdzie olbrzymie połacie ornej ziemi leżą odłogiem. Co prawda ostatnia powódź zamieniła wiele pól w rozlewiska.

Nieustanne represje i prześladowania zmniejszyły już liczbę Nonów do połowy. Dlatego polujący na nich Oliaberowie muszą się zapuszczać w odległe i bagniste okolice Nonii, gdzie tubylcy uszliby może myśliwym, gdyby nie pomoc psów tresowanych specjalnie do obław na ludzi.

Wyprawy te były, jak sięgnąć pamięcią, sportem narodowym, opiewanym, o ile wiemy, przez wszystkich wielkich poetów oliaberskich.

Niestety, wyniki łowów stają się coraz bardziej mizerne! Ale nie z racji błędów strategicznych. Generałowie nic tu nie zawinili.

Urządzono więc ostatnio rezerwaty pozostające pod stałym nadzorem władz państwowych, gdzie Nonowie płci obojga korzystają z wszelkich udogodnień, dzięki którym mogą rozmnażać się swobodnie jak każda rasa normalna i nie skazana na zagładę.

Dzieci podchowane już i silne wysyła się w okolice Awidry i tam dopiero odbywają się wielkie łowy.

Gdyż Oliaber potrafi tylko polować. Inna praca by go zdemoralizowała, a nawet i z pewnością zabiła. Szczęściem zna swoje posłannictwo i dochowuje mu wierności.

Nieprzerwane ekspedycje do ubogiego i zdewastowanego kraju mijałyby

się z celem. Rozumieją to nawet generałowie. Lepiej zostawić Nonów na parę lat w spokoju, by wszystko rozkwitło i zaczęło znów owocować.

A tymczasem zręczną polityką należy udaremniać wszelkie próby buntu. W tym wypadku Oliaberowie zapraszają uroczyście, nie zapominając o żadnym szczególe protokołu, niewygodnego im Nona. Już na granicy żandarm wyrywa mu język, po czym ogłasza się, że Nonowie mają prawo do własnego języka jak również do wszelkich dostojeństw. Lecz język nie odrasta, a że innym sposobem mówić nie podobna, okaleczony mąż stanu jest zdany na łaskę i niełaskę gospodarzy. Udając, że nie rozumieją próśb gościa, wyrażanych na migi, Oliaberowie przebierają go za błazna („na jego własne żądanie") i dają mu za towarzyszy (również na jego własne żądanie!) ohydnych rozpustników, którzy na rachunek cudzoziemca dopuszczają się najsprośniejszych ekscesów. Nieborak musi nosić napisy wyliczające jego przewinienia, wielkoduszni zaś gospodarze nie stosują żadnych kar, bo gościnność — rzecz święta.

Jednak odporność ludzka ma swoje granice. Kto je zna, przywiedzie was do nich prędzej, niżbyście się spodziewali. Nieszczęśnik staje się wkrótce ludzkim łachmanem i umiera z rozpaczy.

Inna metoda Oliaberów: wypożyczają od Nonów figury otoczone największą czcią. Tak postępują zazwyczaj sprzymierzeńcy zaprzyjaźnieni szczerze.

Zabierają świętą figurę lub relikwię okazując jej najgłębszy szacunek, jak gdyby wierzyli, że ona to właśnie sprowadzi błogosławieństwo na całą Oliaberię. Na własnym terytorium zmęczeni tragarze upuszczają niby przypadkiem figurę do dołu z gnojówką. Dzieje się to zwykle w pierwszej napotkanej wsi. Oczywiście nie można nigdzie znaleźć lin i figura pozostaje na jakiś czas w owym dole. Wydobędą ją stamtąd po jakimś czasie cuchnącą i zmienioną nie do poznania i wrzucą do rupieciarni, by gniła razem z innymi paskudztwami, które były niegdyś dla Nonów świętością.

Lecz Nonowie starają się przetrzymać. „Bogu — powiadają — sprzykrzy się to kiedyś wreszcie. Czeka tylko sposobnej chwili."

Z pewnością czeka.

Przełożył
Julian Rogoziński

Francis Ponge

BRZEGI LOARY

Niechże mnie nic nie odwodzi od powziętego postanowienia, jest ostateczne: nigdy już przedmiotu studiów nie poświęcić dla wyeksponowania najszczęśliwiej nawet znalezionego (przy okazji) rzadkiego okazu materii słownej; także dla wkomponowania kilku takich okazów w poemat.

Z wycieczek dygresywnych powracać zawsze, najśpieszniej, do przedmiotu, do samego przedmiotu, przedmiotu w stanie surowym, a więc w stanie wyróżniającym go: wyróżniającym głównie od tego wszystkiego, co (do tej chwili) sam o nim napisałem.

Praca musi polegać wyłącznie na ustawicznym uściślaniu, oczyszczaniu i rafinowaniu środków wyrażenia (bez najmniejszej a priori troski o formę, jaką ono przybierze), po to, by przylegało do samej (surowej) natury przedmiotu.

Opisując więc Loarę z określonego punktu obrzeżającej ją stromizny muszę ustawicznie zanurzać w wodzie rzeki mój wzrok, myśl moją. Za każdym razem, kiedy myśl czy spojrzenie spełzną na mieliznę wyrażenia, muszę je z powrotem zanurzyć w nurt rzeki.

Uznać najwyższe, nie ulegające przedawnieniu ani odwołaniu prawo przedmiotu do założenia sprzeciwu przeciwko każdemu poematowi... Nie ma poematu nie zagrożonego procesem ze strony przedmiotu, którego jest pretekstem. Każdemu poematowi grozi zawsze wniesienie skargi o naśladownictwo.

Przedmiot posiada zawsze więcej znaczenia, więcej danych, więcej możliwości (wszystkie prawa): nie ma wobec mnie żadnego obowiązku, to ja mam wobec niego wszystkie.

To wreszcie, czego poprzedzające linijki nie mówią dość wyraźnie: w konsekwencji nie wolno mi nigdy zatrzymywać się i skupiać na formie poetyckiej, chociaż musi być ona zastosowana w odpowiednim stadium mojego studium, gdyż właśnie forma poetycka i ona tylko rozporządza specjalną aparaturą-lustrzanką, która może wyjawić utajone aspekty przedmiotu. Błyskawiczne zderzenia słów, gry, analogie słowne są tylko jednym ze środków poznawania przedmiotu.

Na zawsze zakazana wszelka próba godzenia i godzenia się ze stanem rzeczy. Rzeczy i pematy są nie do pogodzenia.

Chodzi o świadomość zamiaru: czy zamierza się napisać poemat, czy zdać

sprawę z jakiejś rzeczy (w nadziei, że myśl na tym zyska, robiąc przy okazji krok naprzód w poznaniu).

Moja namiętność (zaangażowana po stronie rzeczy i postępów myśli) każe mi wybrać bez namysłu tę drugą alternatywę.

Postanowienie więc zostało powzięte...

Mało mnie teraz obchodzi, czy kto zechce nazwać poematem rezultat mojego pisania. Wiem tylko to, że już najlżejszy, ledwie rozpoznawalny poetycki brzęczek alarmuje mnie: uwaga! wchodzisz do kieratu! i warunkowy odruch lędźwi wyzwala mnie natychmiast.

MOTYL

Kiedy cukier wyprodukowany w łodygach pojawia się na dnie kwiatów, jak w niedomytych filiżankach — ogromny wysiłek dokonuje się na powierzchni ziemi: nagle do lotu zrywają się motyle.

Po gąsienicach zostały im główki ślepe i czarne; odwłoki mają wycieńczone przez najprawdziwszą eksplozję, która błysnęła symetrycznymi skrzydłami.

Od tamtej chwili w swoim błędnikowym locie motyl siada to tu, to tam, gdzie mu przypadek wskaże.

Latająca zapałka, której płomień nie jest zapalny. Przybywa zresztą za późno, po to tylko, by stwierdzić, że kwiaty są rozwinięte. Trudno. Zachowuje się więc jak lampiarz, sprawdza zapas oliwy w każdym i umieszcza na kwiecie, w jego najwyższym stadium kwitnienia, strzęp znikliwy, który obnosi; w ten sposób mści się za swoje długotrwałe poniżenie, kiedy w bezkształcie gąsienicy leżał u stóp rośliny.

Mikroskopijny żaglowiec powietrza, maltretowany przez wiatr, tę konstrukcję wybrakowanych płatków kwiatowych, wałęsa się po ogrodzie.

MIĘCZAK

Mięczak to pół-istota—pół-właściwość. Nie potrzebuje zrębu czy szkieletu, a niezbędny mu jest wał obronny, pancerz ochronny. To coś jak farba w tubie.

Tutaj natura zrezygnowała z uformowania plazmy. Chociaż zależy jej na niej! Wszak chroni ją starannie w szkatułce, której wewnętrzna strona jest piękniejsza.

Nie jest to więc byle jaki pomiot, ale jedna z najcenniejszych realności.

Mięczak obdarzony jest energią niepospolitą, którą wyładowuje w zamy-

:aniu się. Powiedziawszy prawdę (do końca), to on cały jest jedynie mięśniem, :awiasem, zatrzaskiem i należącymi doń drzwiami (nie odwrotnie).

To zatrzask, który wydzielił drzwi. Dwoje drzwi lekko wgłębionych stano-:i całe domostwo mięczaka.

Domostwo pierwsze i ostatnie, gdyż zamieszkane jest przez niego także :o śmierci.

Daremne wysiłki, by go stamtąd wyciągnąć.

Najdrobniejsza komórka ciała ludzkiego tak samo i z taką samą siłą trzy-na się słowa — i odwrotnie.

Bywa, że inna istota profanuje grobowiec, jeśli jest w dobrym stanie, zaj-nując w nim miejsce zmarłego konstruktora.

Takie są obyczaje chodacznika.

PORY ROKU

Znużone skrępowaniem, w jakim żyły przez całą zimę, drzewa nagle licy-ują się naiwnością. Już nie mogą wytrzymać — dają upust słowom: strumień, :rwotok zieleni. Starają się doprowadzić do pełnego, nieograniczonego roz-istniania się słów. Co będzie, to będzie. Wszystko to się jakoś ułoży. I to się :kłada, rzeczywiście! Nie ma najmniejszej swobody w wymowie liści... Wy-zucają z siebie, tak im się przynajmniej zdaje, słowa takie, inne, jakiekol-wiek, wypuszczają gałązki, łodyżki do zawieszania słów, nowych słów: po :o mamy pnie, myślą, aby na siebie wzięły wszystko. Usiłują ukryć się, zajść :edne za drugie, uchodzić jedne za drugie. Wydaje się im, że są w mocy wy-:azić wszystko, całkowicie pokryć świat słowami, słowami rozmaitymi: mó-wią tylko „drzewa". Nie są w stanie utrzymać nawet ptaków, które opusz-zają je w chwili, kiedy tak bardzo się cieszyły, że wydały z siebie jakże :ziwne kwiaty! Zawsze taki sam liść, zawsze taki sam krój, takie samo uner-vienie, zawsze liście symetryczne i symetrycznie zawieszone! Spróbuj jeszcze :eden liść! — Taki sam! Jeszcze jeden! — Taki sam! Nic by ich nie zdołało :atrzymać, gdyby nagle nie taka uwaga: „Nie wychodzi się z drzewa środ-:ami drzewa". Więc nowe znużenie i nowe przejście moralne. Zostawmy, :iech to wszystko zżółknie i opadnie. Aż przyjdzie stan niemocy, ogołoce-:ia, JESIEŃ.

KILKA NOTATEK DO SZKICU PTAKA

Eugeniuszowi Eibischowi

Ptak. Ptaki. Lepiej prawdopodobnie rozumiemy ptaki, odkąd fabrykujemy :amoloty.

*

Rozłożenie, rozprostowanie członków zmusza je natychmiast do uniesienia się w powietrze. I odwrotnie. Wtedy zwraca uwagę skala rozpiętości, do jakiej są zdolne (nie w celach demonstracyjnych). Zdumiewają lotem (na wstępie zawsze porywczym, często kapryśnym, nieprzewidzianym) i jednoczesnym rozkładaniem się.

Ledwie zdołamy ochłonąć ze zdumienia, a ptaki znów są złożone, uproszczone (tzn. sprowadzone do formy prostej, prostszej, formy właściwej ich spoczynkowi). W ptaku złożonym (jak złożony scyzoryk posiadający kilka ostrzy i grajcarków) istnieje zresztą jakaś doskonałość formy, która nie jest bez wpływu na trwanie zdumienia. Ich członki są jakąś kuglarską sztuczką ukryte, a pióra tak się układają, by żaden staw, żaden mięsień nie był widoczny. Trzeba dobrze poszperać, aby się czegoś domacać. Pod tym stosem pierza tu ciało jest, ówdzie go brak.

*

Niewiele powiedziałem jeszcze o ptasim szkielecie. Uderza niebywałą lekkością i kruchością, przewagą partii brzusznych i dysproporcją między nim a objętością ptaka żywego. Doprawdy nie jest czymś więcej jak klateczką, bardzo lekką, jakby zmontowaną z powietrza karoserią: czaszka okrągła, niemal mikroskopijna z olbrzymimi jamami oczodołów i grubym dziobem, szyja na ogół wydłużona i cienka, narządy wewnętrzne tak jakby nie istniały, całość niezwykle łatwo zmiażdżyć, bo niezdolna stawić najmniejszego bodaj oporu mechanicznej presji, chroniona minimalną a w najlepszym wypadku niewielką ilością ciała, które przez właściwą mu nieelastyczność nie może spełniać funkcji amortyzatora. Szkielet ryb jest bez wątpienia jeszcze cieńszy i jeszcze bardziej kruchy, ale bez porównania lepiej chroniony przez ciało.

Cały komfort ptaka to upierzenie. Jest jak człowiek, który by się nie rozstawał z pierzynką i jaśkami, nosił je stale na plecach, by móc się nimi każdej chwili otulić. To wszystko jest zresztą dość zawszone. Po namyśle: nic tak nie przypomina wróbla jak włóczęga, a gołębnika jak obóz Cyganów.

■

W oczach mam prześliczną parę ptaków Eibischa, którą widziałem przed wysłaniem jego płócien do Polski 2 września 1938.

Grzecznie siedziały obok siebie w koszu okrągłym jak gniazdo w pozie kwok na jajach przezwyciężających strach, barwne pióra miały lekko nastroszone, napuszone, kataleptyczne (a może bohaterskie!) a w nieruchomych głowach wytrzeszczone oczy.

■

Cienkie strzałki lub krótkie i tłuste oszczepy.
Zamiast krawędzie dachów okrążać dokoła,
Jesteśmy — szczury nieba, błyskawice z mięsa,

Torpedy, gruszki z pierza i wszy wegetacji.
Ja często na wysokiej gałęzi na czatach
Bezmyślny i skupiony czyham jak pretensja.

*

A powracając do pierwszego zdania tych obserwacji, gdzie mówiłem (intynktownie): „lepiej prawdopodobnie rozumiemy ptaki, odkąd fabrykujemy samoloty", dochodzę do takiej konkluzji:

Jeżeli przyłożyłem się do ptaka z całą starannością, uwagą, żarliwością wyrażenia, na jaką mnie stać, dając niekiedy pierwszeństwo (przez wyrozumowaną skromność rozumu) wyrażeniu intuicyjnemu nad prostym opisem czy obserwacją — to dlatego, byśmy fabrykowali samoloty doskonalsze, byśmy lepiej zapanowali nad światem.

Osiągniemy cudowne wyniki, człowiek zrobi milowy krok naprzód, jeśli arbitralności pojęć zejdzie znów do rzeczy (jak trzeba znów zejść do słów, by należycie wyrazić rzeczy) i będzie je studiował i wyrażał z jednakowym zaufaniem do oka, rozumu i intuicji, bez żadnego z góry narzuconego sobie przedzenia, które by mu uniemożliwiło śledzić zawarte w nich aspekty nowego, wiedząc przy tym, że musi jednakowo zwracać uwagę na drobiazgi jak na samą naturę rzeczy.

Ale to nie wszystko. Musi je odtwarzać: przez logos w materiale, który udostępni mu logos, to znaczy w słowie.

Dopiero wówczas poznanie, dopiero wówczas odkrycia człowieka będą trwałe, nie przypadkowe, nie znikome.

Posługując się terminologią logiki, jedyną terminologią ludzką: dopiero wówczas człowiek je nabędzie i odniesie z nich korzyść.

Spotęguje nie tylko swoje widzenie świata, ale również swoją władzę nad światem.

Postąpi ku radości, ku szczęściu, nie tylko na własną miarę, ale ku radości i szczęściu wszystkich.

ZE WSTĘPNYCH NOTATEK DO CZŁOWIEKA

Opisać ciało to doprawdy niewiele powiedzieć o człowieku. Jakie by one nie były, człowieka określa to, że jest zdeterminowany — lub opanowany — przez coś całkowicie innego niż wymogi (zdrowia, trwania) ciała.

*

Twarz. Cóż to jest twarz człowieka czy zwierzęcia? Przednia część głowy. Tam zgromadzone są narządy zasadniczych zmysłów wraz z otworem ustnym. Tam publikowane są wzruszenia. Tam uzewnętrznia się większość form wyrażenia.

Równie nie łatwo wyobrazić sobie ciało zwierzęcia bez twarzy, jak ciało zwierzęcia bez głowy.

Twarz to — powiadają — okno duszy (oczy). Oczy jednak nie są oknami. To rodzaj peryskopów. Przez nie światło nie wchodzi do ciała.

*

Fizycznie człowiek niewiele się chyba zmieni. (Można wyobrazić sobie pewne modyfikacje szczegółów: kompletna atrofia dużych palców u nóg, całkowity zanik owłosienia.) Można go więc opisać. Aby przejść do innych rzeczy.

*

Beztroska. Człowiek niemal nic nie wie o swoim ciele, nigdy nie widział własnych wnętrzności, rzadko ogląda swoją krew, sam jej widok go niepokoi. Natura upoważnia go jedynie do oglądania peryferii ciała. Co ja mam pod spodem, zastanawia się, patrząc na skórę. Do pewnych wniosków na ten temat mogą go doprowadzić książki, rysunki, wyobraźnia, pamięć. Siebie może się domyślać jedynie przez analogię, obserwując swoich bliźnich. Ale swego własnego ciała nigdy nie pozna. Nic mu nie będzie bardziej obce.

Ciekawość tych spraw karana jest ciężkimi cierpieniami.

Trzeba zresztą przyznać, że wcale mu na niej nie zależy. Nic bardziej nie uderza (i nie zdumiewa) niż ta właściwość człowieka: żyje spokojnie w sercu tajemnicy, w idealnej niewiedzy tego, co go dotyka najdotkliwiej i najgłębiej.

*

Jak dotąd, człowiek jest zwierzęciem społecznym niewiele bardziej trzymanym w ryzach niż inne (pszczoły, mrówki, termity). Raczej mniej. Chociaż, jak wskazują niektóre poszlaki... itd.

Wywiódł z siebie pojęcie Boga. Warto, by je sobie przywrócił.

*

Kamyk, kobiałka, pomarańcza to tematy łatwe. Dlatego skusiły mnie zapewne. Nikt o nich nic nigdy nie powiedział. Wystarczyło powiedzieć najmniej, cokolwiek. Wystarczyło pomyśleć o nich: nie ma nic trudniejszego.

Ale człowiek, słyszę zewsząd...

Człowiek stał się z najrozmaitszych powodów tematem miliardów bibliotek.

Z tego samego powodu, dlaczego nikt nie mówił nigdy o kamyku, nie było nikogo, kto by nie mówił o człowieku. Nie mówiono o niczym, jeśli nie mówiono o nim.

A jednak nikt nie usiłował nigdy — tak mi się zdaje — zrobić skromnego portretu człowieka. Portretu prostego i całkowitego. To mnie kusi. Powiedzieć wszystko w niewielu zdaniach. A więc, człowiecze!

*

Człowiek to temat, który nie łatwo snuć, wodzić za nos, podrzucać na dło-ni. Nie łatwo krążyć dokoła niego, nie łatwo znaleźć niezbędny dystans. Naj-większa trudność, to znalezienie dystansu, przystosowanie i naregulowanie spojrzenia.
Człowieka nie łatwo wziąć pod obiektyw.

*

Jak postąpiłoby drzewo chcąc wyrazić naturę drzew? Produkowałoby liście, to by nam niewiele powiedziało.
Czyśmy się nie postawili w podobnej sytuacji?

Przełożył
Zbigniew Bieńkowski

Jacques Prévert

OSTATNIA WIECZERZA

Siedzą przy stole
Wcale nie jedzą
Jakoś nie czują się w sosie
Za każdym z tyłu stercząc nad głową
Talerz się jego unosi.

WSPANIAŁE RODY

Ludwik I
Ludwik II
Ludwik III
Ludwik IV
Ludwik V
Ludwik VI
Ludwik VII
Ludwik VIII
Ludwik IX
Ludwik X (Kłótnikiem zwany)
Ludwik XI
Ludwik XII
Ludwik XIII
Ludwik XIV
Ludwik XV
Ludwik XVI
Ludwik XVIII
i cały rejestr wyczerpany...
Cóż to za ludzie
co do dwudziestu
doliczyć się nie są w stanie?

WYPRACOWANIE SZKOLNE

We wczesnej młodości
Napoleon był chudy
i był oficerem artylerii
później został jego cesarską mością
a wówczas dostał brzucha
i zdobył wiele krajów
zaś gdy umierał miał jeszcze
brzuch
ale nie takiej już wielkości.

ZAĆMIENIE SŁOŃCA

Ludwik XIV zwany też Król Słońce
przy końcu swego panowania
często zasiadał na stolcu
raz pewnej nocy bardzo ponurej
Król Słońce podniósł się z łoża
zasiadł na stolcu
i zgasł.

EPOPEJA

Toczy się toczy wózek cesarza
Powozi nim inwalida co kroczy na jednej ręce
Na ręce w białej rękawiczce
W drugiej trzyma cugle
Obie nogi stracił w historii
Było to bardzo dawno
I spacerują tak obie
W historii
Każda sobie
A kiedy się spotykają
Wymierzają sobie kopniaki
Na wojnie jak to na wojnie
Cóż chcecie drodzy moi.

NA PRZEPUSTCE

Wsadziłem czapkę do klatki
i z ptakiem na głowie wyszedłem
Cóż to
nie salutuje się
zapytał major
Nie
Nie salutuje się
odparł ptak
Ach tak
przepraszam sądziłem że się salutuje
rzekł major
No tak jest pan zupełnie wytłumaczony
każdy może się mylić
rzekł ptak.

Przełożył
Stefan Flukowski

Raymond Queneau

TŁUMACZENIE METAFOR

Z dala się od przestrzeni i czasu zabłąkał,
Znikomy niby włos, rozległy jak aurora,
Człowiek z drgającym nozdrzem, z niepokojem w oku,
Z dłońmi wyciągniętymi, by objąć krajobraz

— Skądinąd nieobecny. Lecz nieufnych paru
Spyta jak się tłumaczy taka metafora:
„Znikomy niby włos, rozległy jak aurora"
I dlaczego te nozdrza spoza trzech wymiarów?

Kiedy mówię o czasie, jeszcze go nie było,
Kiedy mówię o miejscu, znikło już na dobre,
Gdy mówię o człowieku, wnet znajdzie się w grobie,
Kiedy mówię o czasie, już ten czas przeminął,

Gdy mówię o przestrzeni, zły ją bóg zrujnował,
Kiedy o latach mówię, o zniszczeniu mowa,
Gdy w ciszę się wsłuchuję, wiem, że grzmiał w niej przedtem
Jeden z bogów, co mógłby zabić nawet szeptem.

Gdyż te bogi to diabły; w przestrzeń dają susa,
Znikome niby włos, rozległe jak aurora,
Z drgającymi nozdrzami i z pianą na ustach,
Z dłońmi wyciągniętymi, by objąć krajobraz

— Skądinąd nieobecny. Lecz nieufnych paru
Spyta jak się tłumaczy taka metafora:
„Znikome niby włos, rozległe jak aurora"
I dlaczego te usta spoza trzech wymiarów?

Kiedy mówię o bogach, ku morzu skłaniają
Swój ciężar nieskończony i lot niegasnący,
Kiedy mówię o bogach, przestwór nawiedzają
Ci bogowie wieczyści i przerażający,

Kiedy mówię o bogach, pod ziemią buszują
I płomienne oddechy w ciężką sączą glebę,
Kiedy mówię o bogach, żelazo hartują,
Wytwarzają cynober, dobywają węgle.

Bogi to są czy diabły, gdy czas napełniają,
Znikome niby włos, rozległe jak aurora,
Z ócz emalią rozbitą, z nozdrzami, co drgają,
Z dłońmi wyciągniętymi, by objąć krajobraz

— Skądinąd nieobecny. Lecz nieufnych paru
Spyta jak się tłumaczy taka metafora:
„Znikomy niby włos, rozległy jak aurora"
I dlaczego te dłonie spoza trzech wymiarów?

To diabły. Jeden schodzi a drugi się wspina.
Każdy dzień ma swą noc, drzewa mają swe cienie,
Każda noc ma swój dzień, ma swą górę dolina,
Dobro ma własne zło i byt unicestwienie;

Odbicia są to bowiem, pojęć negatywy,
Nieruchomych się rzeczy posuwają śladem,
Rzucają w próżnie światów swój tłum zapalczywy
I podwójnie kształtują z dwu stron każdą prawdę.

Lecz nie bóg ani demon, człowiek się zabłąkał,
Znikomy niby włos, rozległy jak aurora,
Z drgającymi nozdrzami, z niepokojem w oku,
Z dłońmi wyciągniętymi by objąć krajobraz

— Skądinąd nieobecny. Gdyż jest on zbłąkany;
Nie dosyć jest rozległy i nie dość znikomy:
Zbyt wiele ślin zużytych i mięśni steranych.
Aż stanie przed świątynią i uspokojony
Ujrzy kształt jej, co własne zapewnia przetrwanie.

Przełożył
Artur Międzyrzecki

*
* *

Głucha jest noc mgła i mrok
Głuchy krzemień i dąbrowa
Głuchy na kowadle młot
Głuche morze i sowa

Ślepa jest noc i kamienie
Ślepe są trawy i kłosy
Ślepy kret co ryje w ziemi
Ślepe są twoje włosy

Niema jest noc i niema nędza
Nieme są pieśni świerszcze łąk
Niema powietrza jasna przędza
Nieme jezioro ptak i pąk

Kaleka ta cała natura
Kalekie zwierzęta i głazy
Kaleka karykatura
Kaleki kto miesza wyrazy

Więc kto widzi? kto słyszy? kto woła?

POMNIK CZŁOWIEKA NIEPOTRZEBNEGO

Tkwił całe życie w łoju
najpierw w brzuchu: dziewięć miesięcy
potem ssał pierś
komunia wojsko praozrot
a potem kartki żywnościowe
potem był ojc- a potem dziadki-
em
Uczciwość
Dziewięćdziesiąt dziewięć lat konania
Był sobie
i już go nie ma

ZE „SZTUKI POETYCKIEJ"

*
* *

Gdy poeci się nudzą niekiedy im się zda-
Rza wziąć pióro do ręki i napisać po-
Emat w tych warunkach rozumie się nudna-
Wa jest czasami ta poezja po-
Ezja

*
* *

A może bym tak sobie
wieczorkiem
napisał wiersz dla potomności

co
niezły pomysł
akurat jestem w formie
zaczynam
i
tej
całej
potomności
powiadam
a gówno
gówno i jeszcze raz gówno

nielicho wykantowana
potomność
która czekała na mój wiersz

no bo co

Przełożył
Jerzy Lisowski

Saint-John Perse

Z ANABAZY

Od tak dawna już wędrujemy na Zachód, a cóż wiemy o rzeczach przemijających?... i nagle tuż u stóp pierwsze opary podniecenia.

— Młode kobiety! Aż zapachniała przyroda całej okolicy, dokąd tylko sięga powonienie:

*

„...Zwiastuję ci dzień wielkiego upału i wrzask wdów zawodzących nad marnotrawstwem umarłych.

Starzejący się w staraniu i używalności milczenia z wysokości swojej patrzą na przesypujący się piasek

i przepych dnia ukołysanego sławą na wędrownej, jarmarcznej redzie;

ale rozkosz w łonie kobiet wzbiera, jest w naszych ciałach kobiecych jakby fermentem z gron czarnej winorośli i ulgi nigdy nam nie przynosi.

„... Zwiastuję ci dzień wielkiego względu i błogostan liści na jawie naszych marzeń sennych.

Posiadający tajemnice źródeł z nami są na wygnaniu; posiadający tajemnice źródeł o zmierzchu wyjawią

pod uciskiem czyich dłoni winorośl naszego łona

ciała nasze wypełniają się śliną?

(A kobieta obok mężczyzny ułożyła się w trawie; wstaje, poprawia, wygładza linie kształtu swojego ciała i ważka odfruwa na skrzydełku z błękitu.)

„... Zwiastuję ci dzień wielkiego upału i noc-dójkę wysysającą rozkosz z piersi kobiet wśród szczekania psów całej ziemi.

A Cudzoziemcowi pod namiotem honory czynią nabiał i owoce. Honory czyni mu woda świeża,

by zwilżył usta, twarz i płeć.

Pod noc doprowadzają mu kobiety-olbrzymki. (O! za dnia czarniejsze od

nocy!) A może i ze mnie zaczerpnie rozkoszy? (Nie znam jego sposobu bycia z kobietami.)

„... Zwiastuję ci dzień wielkiego względu i błogostan źródeł na jawie naszych marzeń sennych.
Otwórz usta moje w świetle jak źródełko miodu w skale, a jeśli skazę znajdą, niechże mnie odprawią, a jeśli nie, to niechże
pójdę pod namiot, pójdę naga i naga stanę obok dzbana, naga pod namiotem,
a ty, któryś kątem mieszkał w moim grobowcu, ujrzysz mnie znów, na długo, milczącą pod dziewczęcym drzewem mojego krwiobiegu. Łoże usłane pokusą i naleganiem, w dzbanie gwiazda zielona i twoja przemoc nade mną! Nikogo, nawet służebnicy pod namiotem, tylko dzban wody świeżej! (Umiem wychodzić przed świtem, nie budząc gwiazdy zielonej, świerszcza na progu i szczekania psów na całej kuli ziemskiej.)
Zwiastuję ci dzień wielkiego względu i błogostan wieczoru na naszych powiekach przemijających...
Lecz w tej chwili jest jeszcze dzień!"

*

— i stojąc na roziskrzonej tafli dnia, na progu okolicy rozległej, niewinniejszej niż śmierć,
dziewczęta oddawały urynę rozchylając wzorzystą tkaninę sukien.

DESZCZE

„Nieprzebrane są drogi nasze, niepewne domostwa nasze. U źródła boskości pragnienie poi, czyje wargi są z gliny. Pomywaczki, które w prawodzie poranka — ziemia jest jeszcze na cierniach wojny — umarłych myjecie, obmyjcie także twarze żywych. Obmyjcie, o, Deszcze! smutne twarze gwałtowników, obmyjcie, o, Deszcze! łagodne twarze gwałtowników... bo drogi ich są wąskie, a domostwa niepewne.

„Obmyjcie, o, Deszcze! miejsce z kamienia ukamienowane dla silnych. Przy olbrzymich stołach, w cieniu własnej siły usiądą, którzy nie upili się winem, moszczem ludzi, którzy nie zatruli się smakiem łez ani smakiem marzenia, którzy nie zadbali o los własnych imion wygrywanych na piszczałkach z kości... usiądą przy olbrzymich stołach, w cieniu własnej siły, w miejscu z kamienia ukamienowanym dla silnych.

„Obmyjcie z wątpiącej roztropności każdy krok działania, obmyjcie z wątpiącej przyzwoitości pole widzenia wizji. Zmyjcie, o, Deszcze! zmyjcie bielmo z oka człowieka dobrych obyczajów, człowieka dobrej wiary, człowieka dobrego smaku, człowieka dobrego tonu, człowieka dobrych manier; bielmo człowieka zasługi, bielmo człowieka talentu; zmyjcie łuskę z oka Mistrza i Mecenasa, z oka Męża Sprawiedliwego i Męża Ustosunkowanego... z oczu ludzi, których wyróżnia roztropność i przyzwoitość.

„Zmyjcie, spłuczcie życzliwość z serc wielkich Orędowników, czystość intencji z czoła wielkich Edukatorów i plamę słowa kalającą usta publiczne. Obmyjcie, o, Deszcze! rękę Sędzi i rękę Starosty, rękę pierwszego krzyku i rękę ostatniego spojrzenia, chorobliwie wydelikaconą rękę kalek i ślepców, rękę złych zamiarów zaczajoną na czole ludzi z marzeniem o cuglach i bacie... z przyzwoleniem, za zgodą wielkich Orędowników i Edukatorów.

„Zmyjcie, spłuczcie historię ludów z wysokich tablic pamięci: wielkie roczniki oficjalne, wielkie kroniki kleru i biuletyny akademii. Zmyjcie bulle, Karty i postulaty Trzeciego Stanu; zmyjcie Pakty, Przymierza i wielkie akty federacyjne. Zmyjcie, spłuczcie, o, Deszcze! wszystkie weliny i pergaminy, zacieki ze ścian przytułków dla nędzarzy i trędowatych, kolor z kości słoniowej i kolor z zębów starego muła... Wymyjcie, wymyjcie, o, Deszcze! wysokie tablice pamięci.

„O, Deszcze wymyjcie z serc ludzkich najbardziej złote myśli człowieka: najpiękniejsze sentencje, najpiękniejsze wersety, najpiękniej skrojone zdania, najszczęśliwiej poczęte stronice! Wymyjcie, wymyjcie z serc ludzi upodobania do kantylen i elegii, upodobanie do gawota i ronda; zmyjcie ludzkie święto wyrażenia. Wymyjcie, wypłuczcie sól attycyzmu i miód eufuizmu, pościel marzenia i podściółkę wiedzy: z serca człowieka bez skazy wyrzeczenia, z serca człowieka bez odrazy wymyjcie, zmyjcie, spłuczcie, o, Deszcze! najpiękniejsze talenty człowiecze... z serc ludzi najbardziej uzdolnionych do wielkich czynów rozumu."

Przełożył
Zbigniew Bieńkowski

Jules Supervielle

UFNOŚĆ

Góry potężne, pozwólcie nam, póki czas jeszcze,
Z rozwartymi oczami, z całą powagą ludzkiej rozterki,
U waszych stóp rzucić wyzwanie światu,
I tym lepiej, jeśli lawinom otworzycie bramy swoich wysokości.

Nadeszła chwila, kiedy kaleka traci wiarę we własne kalectwo;
Kiedy paralityk z całym spokojem opuszcza wyschłe łożysko,
Którym zamiast strumieni łez płyną strumienie kamieni;
Kiedy poeta zachodzące słońce waży w dłoniach
Opuszczając własne realne ręce dla czystego pojęcia;
Kiedy wino kosmiczne uderza do głowy człowiekowi
Biorącemu się po wzięciu wszystkich przeszkód za bary ze wszechświatem,
A inteligencja ludzka dosiada kawalerii słońca.
Wszystkie kopyta jednocześnie uderzają w półkulę ziemską.
Druga półkula pogrążona jest w nocy.
Tam czarne słońca, wirujące formy
Ledwie z nicości wyłonione, a już knują.

Owce na wzgórzu, o, tygrysy w chaszczach,
Teraz staniecie się owcami i tygrysami prawdziwymi
I jednym skokiem wejdziecie w posiadanie wszystkich mięśni.
Dotychczas zwykłe obrazki kolorowe,
Płaskie, trwające w daremnym — zdawało się — oczekiwaniu na ruch
i tchnienie,
Wypełnione nagle żywotnymi sokami, dojrzałe,
Opuszczacie stan anonimu i nabrzmiałe osobowością
Wciskacie się w skórę tak energicznie, że ledwie nie pęka,
Wydzielacie na wyścigi, kto pierwszy, blask fosforyzujący
I wprawiacie się w ruch z chrzęstem drogich kamieni.
Wszystkie tygrysy i owce, co chciałyby żyć na świecie,
A spoglądają tylko na siebie ze szkiców lawowanych tuszem,

Podsycają, podniecają wasz pęd.
Przypominający, w zalewie rzeczy ledwie stworzonych, a już pyszniących się zarostem potęgi,
Barana, co wyrwawszy się spod nożyc owczarza
Tnie powietrze siłą rozkręcającej się sprężyny lędźwi
I z nowiuteńką głową gna prosto przed siebie!

WOJNA I POKÓJ NA ZIEMI

Nieprzyjaciel nie gardził żadną maską i przebierał się za cokolwiek,
Dzień pogodny, żniwa, bukiet róż
Nagle dostawały wścieklizny i na śmierć zagryzały eksplozją,
Umierano tak ogromnie, że mnogość i tłum stawały się coraz bardziej pojęciami podziemnymi.
Miasta, wsie wiedziały, że z taką samą skwapliwością mogą zostać trupami miast i wsi,
Jak człowiek żyjący staje się człowiekiem umarłym.
Kościoły tylekroć pieszczone szorstką ręką wieków
Padały na ziemię nagle, rażone atakiem epilepsji,
I nie mogły podnieść się bez pomocy wiatru,
Stawały na mgnienie słupem kurzu, by pójść we wszystkie na raz strony świata,
A kilkusetletnie dęby przechodziły przez powietrze lotem jaskółki.
Wojna mętła najcenniejsze klejnoty na suchy proszek, środek na wywołanie kaszlu i plucia krwią.
Wszystko, co pod tym ziemskim niebem rozporządzało ciałem, było przeczuciem mgły,
A każdy żyjący miał w ustach smak własnego popiołu.
Aż któregoś dnia ludzie szepnęli sobie na ucho: „Pokój".
I wydało się to im tak dziwne, że nie poznali swoich głosów.
Szept coraz donioślejszy powtarzał: „Pokój", obijał się niezręcznie o powietrze jak uderzenie gołębich skrzydeł.
Pod ciężarem tylu pokładów cierpienia słowo „zwycięstwo" wypadło ze słownika ludzi
I cała ziemia, niedawno jeszcze przeorana przez śmierć, powoli zaczęła śpiewać chrapliwym głosem: „Pokój".
Wóz odzyskuje poczucie obecności kół, a koń nóg, przednich, tylnych, aż wreszcie galopuje.
Drzewa odnajdują w głębi ziemi swoje korzenie, soki już nie są terroryzowane i krążenie nie omija niczego, nawet najwyższych gałązek.
Kościół upewnia się o życiu dzwonnicy, całej, od stóp do szczytu, a mury nie rozprawiają już o szansach przetrwania w fundamentach.

Barany powracając z łąki wchodzą w swoją wełnę i głupotę jak w czasach niepamiętnych,
A krowa daje mleku kolor, jakiego dawno nie miało.
Życie wchodzi w człowieka jak miecz w pochwę,
Krew nie szuka braterstwa krwi, przed sobą, we wnętrznościach bliźniego,
Twarz nieprzyjaciela nie błyszczy jak nowiutkie narzędzie tortur obdarzone mową,
A pieśń Pokoju powoli robi obchód ziemi.
Umarli na wojnie, aby się nie spóźnić na skromną uroczystość powszechną,
Czwórkami zstępują po niekończących się schodach,
W olbrzymim, niemym, milczącym tumulcie
Obrabowani z życia biegną, rozpychając się, gestykulując,
Rekwirują w nas w pośpiechu jakieś, jakiekolwiek miejsce,
Aby zobaczyć oczami, które jeszcze widzą,
Twarze żywych w owej chwili, kiedy Pokój powrócił nareszcie na ziemię.

DWA GŁOSY

DUSZA

Jestem grudką powietrza, odrobiną tchnienia,
Mnie wszystko za cel bierze swego powonienia,
A tylko ciebie los mój wcalę nie obchodzi.
Trzeba strachu przed śmiercią, aby nas pogodził.

CIAŁO

Nie trwaj, o Zagniewana, w swym wyniosłym gniewie,
We mnie bezmyślnie płynie krew, gdy nie ma ciebie,
Wstęp do mnie mi wzbroniony, myśl o mnie wzbroniona,
Bo ty mi dajesz moje treści i imiona.
Przybądź ze swych oddaleń, i to, co wiesz o mnie,
Wyszeptaj mi na ucho. O Lotna ogromnie,
Wyprzedzasz mnie o siedem pól, borów i lasów,
Bo ja bardzo powoli idę, więzień czasu.

DUSZA

Ty kochasz tylko życie, nie znasz innych wzruszeń,
O mnie pomyślisz wtedy, kiedy ja cię zmuszę.
Dobrą czy złą krew własne robią ci narządy,

Starczasz sobie, bo własne masz morza i lądy.
Tam węże trawiąc życia twojego wnętrzności
Drzemią w fikcyjnym cieple pod słońcem zmyślonym,
Ptaki nocne składają tam krzyk swój i szpony
W ciągłej bojaźni świata, w niewiedzy miłości.
Dla swoich dóbr nietrwałych jak zwykły morderca
Ty krwią nieludzko broczysz z wielkiej rany serca.
Murując swój przytułek dla nędzy człowieczej,
Gipsem zalewasz szpary, lecz życie wciąż ciecze.

CIAŁO

Okrutna! Tyś miłością moją i tęsknotą,
Nadzieją, której ufam na nowo codziennie,
Samo twoje istnienie jest dla mnie pieszczotą,
A mój niepokój ciebie dotyczy niezmiennie.

DUSZA

A więc pewnie dlatego ty nie wierzysz we mnie.

CIAŁO

Serce me wciąż uderza, ale skała twarda.
Cel jego jest przeczuciem: im bliżej, tym ciemniej.
Zawzięty górnik, który ciosami oskarda
Pragnie wyrąbać sobie duszę z własnej nocy.
Już wiesz teraz, dla kogo płonę z całej mocy.

Przełożył
Zbigniew Bieńkowski

Jean Tardieu

GRÓB PANA PANA

Wśród gęstej ciszy
Rozmawiają Pan i Pan.
To zupełnie jakby Nikt
Prowadził dialogi z Niczym.

Jeden mówi: Kiedy śmierć
już nadejdzie dla nas obu,
to zupełnie będzie tak,
jakby nie było nikogo.
Bo gdy się obrócę w pył,
kto zapewni mnie, żem był?

— Wie Pan co — odpowie Pan —
posunę się dalej:
bo czy byłem dziś, czy kiedyś,
nie wiem tego wcale.
Czas tak szybko mija,
że kiedy to mówię
(tryb oznajmujący),
nie jestem już nijak
tym, kim byłem przedtem.
Kiedy mówię o przeszłym czasie
— wynik niewystarczający:
przecież tu stosować ma się
tryb nieistniejący.

— To racja — odpowie Pan —
w tym trybie nieznanym
streszczę nasze życie,
życie obu Panów:
Hej, wspomnienia, przybywajcie!

Nie urodziliśmy się
i nie urośliśmy.
Nigdy nie rozmarzyliśmy się
i nie sypialiśmy,
Nigdyśmy nie jadali
i nigdyśmy nie kochali.

W ogóle nic nie było
I nic się nie zdarzyło.

KRÓTKIE ZADANIA I ĆWICZENIA PRAKTYCZNE

PRZESTRZEŃ

Jeśli mamy dwa punkty, A i B, położone w równej odległości od siebie, jak przesunąć A, żeby B się nie spostrzegło?

Kiedy mówisz o nieskończoności, ile możesz przejść kilometrów nie odczuwając znużenia?

Przedłuż linię prostą w nieskończoność: co znajdziesz na końcu?

CZAS

Co mają zrobić dwaj podróżni, jeden urodzony w roku 1903, a drugi w 1890, żeby się spotkali w roku 1944?

Zmierz z dokładnością do jednej dziesiątej sekundy czas, którego ci trzeba, żeby wymówić słowo „wieczność".

PRZESTRZEŃ I CZAS

Oznacz sobie w myśli, przed zaśnięciem, dwa dowolne punkty przestrzeni i oblicz, ile we śnie potrzeba będzie ci czasu, żeby przejść od jednego do drugiego.

ARYTMETYKA

Pod nieobecność Zera, mały „Jeden" bawi się w chowanego z małą „Dwójką".
Ile ich jest?

ALGEBRA: ROZWIĄŻ RÓWNANIE Z DWIEMA NIEWIADOMYMI

Założywszy, że stanie się nie wiadomo co nie wiadomo kiedy, jakie przedsięweźmiesz środki?

ASTRONOMIA

Spadająca gwiazda wpada ci do oka. Co z nią zrobisz?

LOGIKA

Znajdź błąd w budowie następującego sylogizmu:

Sokrates był śmiertelny

Jestem paryżaninem

A więc wszystkie ptaki śpiewają.

ARCHEOLOGIA

Przenieś się wyobraźnią w starożytność: zarząd miejski Aten kładzie kamień węgielny pod ruiny Partenonu. Opisz tę ceremonię.

ŻYCIE CODZIENNE

Jesteś u fryzjera. Siwobrody starzec w białym fartuchu prosi cię grzecznie, byś usiadł.

Jest to Karol Wielki we własnej osobie.
Czy dałbyś mu mimo wszystko napiwek?

Dowiedziawszy się, że jesteś nieśmiertelny, jak zorganizowałbyś sobie życie?

OSOBOWOŚĆ

Założywszy, że nie istniejesz, wyszukaj sobie zastępcę.

PSYCHOLOGIA

Jak wyobrażasz sobie nieobecność ryby? Narysuj to.

Zgadnij, co powiem.

Przełożył
Julian Rogoziński

Dionys Mascolo

SZKIC PORTRETU INTELEKTUALISTY FRANCUSKIEGO

Na pytanie w rodzaju: „Co myślą, co robią francuscy intelektualiści?" — intelektualista francuski nie ma zrazu ochoty w ogóle odpowiadać. Pytanie wydaje się absurdalne, odpowiedź niemożliwa. A jednak absurdalność ta nie jest prosta, niemożliwość ta nie przestaje niepokoić. I gdyby trzeba było mimo wszystko odpowiedzieć, chciałoby się wyrzucić z siebie jednym tchem: „Nie ma w ogóle intelektualistów francuskich. Gatunek ten zaginął." I jednocześnie: „Jest ich aż za dużo. To plaga."

I jedno, i drugie jest zgodne z prawdą. Intelektualista francuski — taki gatunek w ogóle nie istnieje. Ale z drugiej strony nie ma chyba więcej śledzi w morzu niż intelektualistów we Francji. Mamy ich bez liku, istna rozpacz. Wszędzie ich pełno, biorą we wszystkim udział, wtrącają się do wszystkiego, zanudzają każdego, każdy przed nimi ucieka, ale zdarza się czasem, że rozpaczliwie — i daremnie — szukasz bodaj jednego intelektualisty.

Ten nadmiar i to ubóstwo są jednakowo rzeczywiste. Gdy obserwuję duchowe życie Francji z zewnątrz, gdy na przykład chcę o niej powiedzieć coś konkretnego przyjaciołom z zagranicy, wskazać jakieś wybitne dzieła, wyjawić, jakim pokarmem żywię się od lat dziesięciu i dlaczego nie wyglądam na zgłodniałego, ogarnia mnie zakłopotanie na wpół rozpaczliwe, a na wpół wstydliwe. Czy mogę twierdzić, że w ciągu ostatnich dziesięciu, dwudziestu lat stało się we Francji coś naprawdę ważnego? Na jaki przykład wskazać, na jakie dzieło? „Co myślą, co robią intelektualiści francuscy?" Nic nie myślą i nic nie robią. Nic, co by miało ręce i nogi. Aż rozpacz ogarnia. A już nazajutrz po powrocie z zagranicy sypią się zewsząd na głowę pytania, pytania rzucane z pasją, na które trudno nie odpowiedzieć z równą pasją, tak jak gdyby chodziło o sprawy życia i śmierci. I tak jest w istocie.

Takie proste a nawet naiwne stwierdzenia pozwalają właściwie podejść do tematu. A więc nadmiar i ubóstwo. Francja dzisiejsza bowiem mniej niż jakikolwiek inny kraj i może również mniej niż ona sama w jakimkolwiek okresie swoich dziejów zachowuje pozory jedności intelektualnej. To nie znaczy, żeby rywalizowało ze sobą za wiele szkół, kapliczek czy klanów. Nie, nie o to nawet chodzi. Nie chodzi o rozbicie. Chodzi o rozproszenie, o praw-

dziwą d i a s p o r ę inteligencji francuskiej, diasporę wewnętrzną, duchową.

Rozproszenie to nie przypomina w niczym atomizacji, której ofiarami są (na przykład) intelektualiści angielscy nie utrzymujący ze sobą żadnych kontaktów, nieciekawi siebie nawzajem i nawet wcale nie zasmuceni tym stanem rzeczy. Przeciwnie, Anglosasi są głęboko przekonani, że jedna samotnicza umysłowość jest więcej warta niż dwie, które usiłują się porozumieć, interesuje ich bowiem nie zbliżanie się do prawdy, ale wykoncypowanie najbardziej dziwacznej, nawet graniczącej z obłędem wizji świata. Traktują z pewną pogardą jako zabawy „Latynów" dyskusje — dla nich równie wstrętne jak kłótnie małżeńskie — dzielące inteligencję francuską i nie dostrzegają, że w dysputach tych (podobnie zresztą jak i w kłótniach małżeńskich) znajduje wyraz rzeczywista i niezaprzeczalna tęsknota za jednością, z której oni zrezygnowali od dzieciństwa. (George Orwell jest pod tym względem uderzającym wyjątkiem. Ale taki wyjątek, który postulatowi porozumienia daje rangę podstawowego postulatu intelektualnego, który zakłada, że należy właśnie dążyć do przeciwieństwa wszelkiej oryginalności, musi sam uchodzić w środowisku angielskim za szczyt oryginalności.)

Taki indywidualizm intelektualny należy do wyjątków we Francji, gdzie samotność jest zawsze formą rezygnacji. Nawet zwolennicy tej postawy dają dowody, że nie jest ona bynajmniej spontaniczna: nie ustają w przytaczaniu racji, w gromadzeniu argumentów, jak gdyby wszelka wyjątkowa postawa musiała uzyskać placet ogółu, aby ją tolerowano (podobnym brakiem konsekwencji nie zgrzeszyłby żaden, nawet najbardziej naiwny intelektualnie Anglik). Pod owym rozproszeniem kryje się w gruncie rzeczy potrzeba powszechnego porozumienia, marzenie o wspólnocie intelektualnej, tak że każdy czuje się w obowiązku zdawania komuś rachunku ze swoich myśli i w prawie żądania tego samego od wszystkich.

Można więc powiedzieć, że jakkolwiek intelektualiści francuscy są rozproszeni do ostateczności, to jednak rozproszenie to uważają za równie nienaturalne i równie skandaliczne, jak klasa robotnicza swoje rozbicie wewnętrzne. Mniej lub bardziej wyraźnie czują, że powinni stanowić jedność.

*

Owo faktyczne rozproszenie, podobnie jak owa tęsknota do jedności, ma swoje niezaprzeczalne racje historyczne. Po pierwsze, Francja XX wieku przegapiła swoją rewolucję. To pewne, że pod tym względem od osiemdziesięciu lat, od czasów Komuny Paryskiej, nic się nie stało we Francji. To nie jest hipoteza. To tkwi w świadomości wszystkich. Jak wiadomo, prawie nikt nie pragnie rewolucji oprócz kilku rewolucjonistów. Jednakże ci, którzy rewolucji nie pragną, potrzebują jej, a pozbawieni rewolucji czują się równie skrzywdzeni jak ci, którzy poświęcili całe życie jej przygotowaniu. Francja była przyzwyczajona do rewolucji, to znaczy do jedynych wydarzeń, które mogą odmłodzić naród i są w życiu zbiorowym tym, czym miłość w życiu jednostki. Francja ma świadomość, że od osiemdziesięciu lat nic nie zrobiła, i czuje ciężar swojej starości. Udało się jej nawet nie popełnić największych

głupstw. Uniknęła faszyzmu. A w rezultacie znalazła się w sytuacji człowieka, który nie pamięta, by kiedykolwiek „stracił głowę", który nigdy nie grał w karty, nigdy się nie upijał, nigdy nie płakał, nigdy nie widział niczyjej śmierci, któremu życie zaoszczędziło wszelkich mocnych wzruszeń, wszelkiego nieszczęścia. Ta „miara", ta „mądrość" — jak powiadają pochlebcy — czy to szczęście (jak kto woli) to prawdziwe nieszczęście Francji.

Każdy ma to poczucie, że jego życie w perspektywie historii jest mierne. Można ostatecznie kpić z „Historii" jak z bezsensownej i monumentalnej abstrakcji. Zarówno najzacieklejszy indywidualista, jak i najbardziej zapamiętały marzyciel wiedzą, że świadomość, iż żyją w czasach historycznie miernych, napełnia ich smutkiem, po prostu smutkiem, takim samym lub większym od smutków życia osobistego. I tę mierność (mierność swojego życia) każdy odczuwa tym mocniej, że mimo obecnego zastoju historycznego intelektualiści francuscy uważają się nadal za spadkobierców Rewolucji Francuskiej. Jest to drugi powód ich nieczystego sumienia i nostalgii. Nawet najbardziej reakcyjni przedstawiciele inteligencji francuskiej przyzwyczalili się od najmłodszych lat uważać swój kraj za kraj Rewolucji Francuskiej, a swój błyskotliwy racjonalizm (ów *esprit français)* za emanację Rewolucji Francuskiej. Wszystko i wszyscy w świecie potwierdzają świadomość tego pokrewieństwa, „być Francuzem" to być „synem Rewolucji Francuskiej".

To ciągłe pamiętanie (ich i świata) napawa intelektualistów francuskich wstydem. Wstydem wspaniałym, dobroczynnym, zbawiennym. Wbrew wysiłkom tradycjonalistów, którzy wszystkie bolączki dnia dzisiejszego chcieliby wyleczyć przez powrót do wartości średniowiecznych, któż nie wzruszy ramionami, gdy mowa o rzekomym *esprit français.* Nie ma we Francji „ducha francuskiego". Mit ten nie przeżył się jeszcze tylko za granicą, starannie pielęgnowany co prawda przez pewnych „pisarzy" francuskich, zawodowych prelegentów, którzy dbają o utrzymanie audytorium w złudzeniu. W istocie „życie duchowe" Francji karmi się jeszcze rewolucją 1789 roku. Metryka każdego Francuza nosi tę datę. A minęło już ładne półtora stulecia.

Wobec takiego stanu rzeczy każdy zdaje sobie sprawę, że właściwie może mówić tylko we własnym imieniu, że nie ma za sobą nikogo, żadnego poręczyciela, że nie jest członkiem rzeczywistej wspólnoty ani nawet spadkobiercą rzeczywistego ruchu umysłowego (sto pięćdziesiąt lat to jednak za dużo). A mimo to za takiego uchodzi. Daremnie szukalibyśmy we Francji oznak tajemnego porozumienia, jakie łączy jeszcze większość intelektualistów włoskich na przykład. Włosi pamiętają przynajmniej, że groziło im to samo niebezpieczeństwo, że czyhała na nich ta sama głupota, że musieli odkrywać razem te same elementarne prawdy, by stawić opór presji wywieranej przez ową potworną próbę uproszczenia, jakim jest faszyzm. Te elementarne prawdy — natychmiast uświęcone, bo decydujące o życiu narodu — tworzą wspólną wrażliwość. W braku rewolucji wielkie, wspólnie przeżyte nieszczęście może również odrodzić ducha narodu. Nic takiego nie nastąpiło we Francji. Toteż Francji brak właśnie prawd najprostszych, elementarnych, pierwiastkowych, to one właśnie są negowane, zwalczane albo, co gorsza, podawane w wątpliwość jako hipotezy. Głupota przybiera we Francji taką postać: to sceptycyzm sklepikarza, który nie ma nic wspólnego z wielkim sceptycyzmem, logika biuro-

kraty, która nie ma nic wspólnego z wielką namiętnością logiki, krytyka „ludzi dowcipnych", która nie ma nic wspólnego z wielką metaforą komedii. Jest to głupota na najwyższym poziomie, prawdziwa głupota masy „kulturalnej", tej „świadomej", która uważa się za biegunowo przeciwną ciemnocie, głupota „elity".

*

Intelektualiści francuscy nie mają za sobą nic, bo to, co mają, jest tak dalekie, że staje się jedynie wyrzutem sumienia. Pierwsza rewolucja proletariacka dokonała się gdzie indziej, na krańcach Europy. We Francji powojennej (1918), upojonej na codzień zwycięstwem, mówiono dużo o tej rewolucji i na tym się wszystko skończyło. Nikt tam nie pojechał, by zobaczyć rewolucję proletariacką z bliska. Na próżno szukalibyśmy w tamtym okresie powszechnego rozgadania bodaj jednego poważnego teoretyka socjalizmu, bodaj jednej pracy teoretycznej godnej uwagi (w przeciwieństwie do tego, co się działo w Niemczech, we Włoszech, na Węgrzech). Szmer tych — niemal salonowych — konwersacji na temat socjalizmu powoli zacichał, aż zamilkł wreszcie w marazmie stalinowskim, po czym będą już tylko rozbrzmiewały litanie, szumne celebracje mszy „socjalistycznych", odprawianych przez funkcjonariuszy dogmatu w przebraniu intelektualistów.

W okresie międzywojennym wzbierająca fala faszyzmu omal nie stworzyła wspólnego frontu ducha. Ale nagłe bankructwo Frontu Ludowego i bliskość drugiej wojny światowej szybko doprowadziły do zniechęcenia powszechnego. Nadeszła wojna, klęska, okupacja niemiecka. Okupacja była drugą okazją nadarzającą się intelektualistom, by pokonać dzielące ich różnice, przestać „zachowywać dystans" (między sobą i innymi oraz między sobą i światem), a zainteresowanie dla spraw życiowych zastąpić namiętnym przywiązaniem do nich; była okazją, by zjednoczyć się w odzyskanym poczuciu prostoty, by szukać oparcia w geniuszu ludu, którego istnienie — dotychczas nie doceniane i nagle oczywiste — ujawniły wydarzenia. Nastąpiło nowe fiasko, tym razem poważniejsze: skutki jego odczuwamy jeszcze dzisiaj. Siły ludowe, pozyskane przez FPK, zostały rozbrojone. Energia ludu została zneutralizowana przez politykę kolaboracji klasowej z nacjonalistycznym mieszczaństwem, które tym mocniej pragnęło odzyskać dawny prestiż (z generałem de Gaulle'em u władzy), że w niedalekiej przeszłości było sprawcą klęski wojennej i w swojej ogromnej większości (z generałem Pétainem u władzy, pierwszym mężem opatrznościowym tego samego mieszczaństwa przed generałem de Gaulle'em) sprzymierzyło się z hitlerowskim zwycięzcą. Potem historia dwunastu ostatnich lat: Francja staje się jednocześnie małym państewkiem i pierwszym mocarstwem kolonialnym świata, a ponadto jest jedynym krajem na świecie, który od końca drugiej wojny światowej nie przestał prowadzić wojny, i to najgorszej z wojen, owej wojny podstępnej, upodlającej (Aimé Césaire: „Kolonializm upodla, sprowadza kolonizatora do stanu barbarzyństwa"), jaką jest wojna kolonialna.

Tak wygląda tło obrazu. Byłoby przedsięwzięciem ryzykownym przedstawiać ten czy inny rys charakterystyczny „intelektualisty francuskiego" w abstrakcji, w oderwaniu od tła (historycznego). Człowiek — zanim zostanie

„intelektualistą" — rodzi się w pewnym kraju, uczy się czytać w pewnym języku, zaczyna żyć w określonym układzie historycznym. Otóż można powiedzieć, że tego, kto się rodzi we Francji, czekają od dzieciństwa szanse i ryzyko sprzyjające rozkwitowi jednostki. Zależy to oczywiście od każdego, od jego własnych zasobów i od kolei życia, czy będzie taki, czy inny. We Francji jednak istnieje mniejsza niż gdziekolwiek indziej pewność, że przestanie być indywidualnością, by stać się człowiekiem. Dola godna pożałowania, a może podziwu — nie wiadomo. Wprawdzie brak wszelkiej ideologii oficjalnej, różnorodność światopoglądów, z których żaden nie góruje nad innymi, słabość Kościoła, obojętność religijna i ogólnie biorąc minimalny prestiż wszelkich instytucji społeczno-politycznych — słowem charakter anarchistyczny społeczeństwa francuskiego — pozostawia każdemu obywatelowi całą szansę „swobodnego" rozwoju, zależnie od przypadków i świadomych decyzji indywidualnej przygody duchowej. Z drugiej strony brak wszelkich zobowiązań wobec zbiorowości, odosobnienie ludu — zepchniętego do na wpół podziemnego życia i pozbawionego słowa — na którego poszukiwania trzeba iść, jeśli się chce wiedzieć, co ma do powiedzenia i jak się wyraża (z czego wynika, że uczęszczanie do „kafejek" jest jedną z najbardziej niezbędnych form działalności umysłowej i moralnej, bo kompensującą nieobecność ludu i oschłość, jaka panuje wskutek tego w środowiskach zwanych intelektualnymi); słowem: drobnomieszczaństwo społeczeństwa francuskiego stawia każdego Francuza wobec ryzyka, że będzie idealnie „zindywidualizowany" i idealnie zastygły w egoizmie, skąpstwie, małości. We Francji jest może trudniej niż gdzie indziej spotkać wielu ludzi, którzy by byli tego samego zdania, istot seryjnych, zawsze gotowych do wspólnych reakcji. Łatwiej natomiast niż gdzie indziej można tam znaleźć umysłowości, które do wszystkiego doszły same, idąc trudną drogą, pokonując niezliczone przeszkody i wymijając zastawione pułapki. Ale mniej niż gdzie indziej także można się spodziewać otwartego wyznania prawd prostych i podstawowych, bez których człowiek się dusi. I większe niż gdzie indziej istnieje tu ryzyko, że kiedy minie urok pierwszej chwili, zacznie się pustynia. Wobec braku prostoty, wobec manieryzmu i bezpłciowego wyrafinowania człowiek zaczyna żałować, że dla oceny umysłów nie istnieje powiedzenie — równie mocne jak owo ludowe „To nie człowiek" — na określenie specjalisty od pięknych frazesów, zawodowego krasomówcy, sędziego oceniającego racje życia innych: „To nie umysł".

Powtarzam — można w tym znaleźć powody zarówno do radości jak i do smutku, że stanem określającym wszystkich intelektualistów francuskich, stanem, który najlepiej odzwierciedla różnorodność ich postaw — będąc jedną z przyczyn tych różnych postaw — jest brak wszelkiej wspólnoty myśli, ducha, rozgraniczenie silniejsze niż gdzie indziej intelektualistów zawodowych i żywej rzeczywistości ducha.

*

Ustalmy przede wszystkim sens, jaki będziemy tu nadawali słowu intelektualista. Artykuł ten nie jest szkicem rozprawy socjologicznej. Nie może więc

być mowy o charakteryzowaniu tutaj z punktu widzenia socjologicznego tych, którzy we Francji zajmują się zawodowo pisaniem i wydawaniem książek. Gdyby bowiem tak było, należałoby brać pod uwagę różnych Mauroisów, Duhamelów, Jules Romainsów itd., którzy piszą książki, i to nawet bardzo dużo książek. Ale ta czy inna książka Jules Romainsa nie jest bardziej dziełem Jules Romainsa niż silniki wyprodukowane w zakładach Citroëna są dziełem rąk p. Citroëna. Nie będziemy więc tutaj o nich mówili. Wśród tych wszystkich, którzy władają i rozporządzają środkami ekspresji, interesują nas jedynie pisarze, których powołanie jest niczym innym jak przekonaniem, że myśl nie może być niczyją specjalnością a tym bardziej funkcją, że jest ona siłą działającą w świecie, że siła ta należy do wszystkich i że celem jej jest poszukiwanie prawdy. Wypadnie więc, bez żadnej dowolności, zająć się tutaj z jednej strony tymi, których tak scharakteryzowaliśmy, z drugiej zaś młodymi intelektualistami jako takimi.

Zasadniczo starość zostaje zaoszczędzona intelektualiście i to jest jego nagrodą (jedyną). Albo — co wychodzi na jedno — można najlepiej poznać intelektualistę po tym, że ma takie same wymagania, potrzeby i sprzeciwy, takie same obsesje i problemy, jak młodzież. To znaczy, że nie wyspecjalizował się w żadnym ze swoich zamiłowań kosztem innych. W tej samej sytuacji znajdują się również młodzi intelektualiści: są w tym stadium, kiedy pokusa specjalizacji nie wzięła jeszcze góry.

*

Starsze pokolenie, które dyktowało swoją wolę w okresie międzywojennym, znikło prawie całkowicie. Pozostał jeden Mauriac, najmniej wybitny przedstawiciel swego pokolenia, który jednak — w przedziwny sposób — pod koniec życia zostaje wielkim pisarzem, chociaż nigdy nim nie był, i to wielkim pisarzem szczególnego rodzaju: wielkim dziennikarzem. Przypadek Mauriaca jest szczególnie ciekawy, gdyż to, co powinno było go zgubić jako pisarza (polityka), ocaliło go, obdarzając *in extremis* znaczeniem, młodością i rolą w społeczeństwie, jakich nigdy nie miał.

Z pokolenia międzywojennego (Giraudoux, Montherlant, Giono, Drieu La Rochelle, Saint-Exupéry, Malraux...) jeden Malraux — spośród tych, co żyją — zachował pewne znaczenie. W przeciwieństwie do Mauriaca posunął się jednak w polityce za daleko (aż do teki ministerialnej, potem do roli propagandzisty przy generale de Gaulle), by się w niej nie zagubić. Jest to umysłowość genialna i sztuczna zarazem, głęboki myśliciel i odrażający krasomówca. Żadna z jego idei nie jest obojętna i nic w nim nie budzi naprawdę zaufania.

*

Zanim zajmiemy się obecnym okresem powojennym, musimy się zatrzymać nad jedynym ruchem umysłowym, jaki istniał we Francji w pierwszej połowie XX wieku: jest nim nadrealizm. Zdajemy sobie już dzisiaj i będziemy coraz lepiej zdawali sobie w przyszłości sprawę, że nadrealizm wyszedł

nieskończenie daleko poza własne granice. Nadrealizm to coś więcej niż Nadrealizm. Wokół skomplikowanej osobowości André Bretona skupiła się grupa wywodząca się z mieszczaństwa i wychowana na literaturze zupełnie tak samo jak ci, co mieli zostać zawodowymi literatami. Narzuciła ona wszystkim — w słowach, których nie podobna zapomnieć — pewien zespół przekonań, nakazów, haseł, definicji i reguł, które tworzą całą etykę intelektualną. Pisarze innych krajów (na przykład Hiszpanie) mogą znaleźć w ludzie — jedynej korekturze ich słabości i ograniczoności ich umysłów — mądrość, która przekracza granice wszystkich filozofii, liryzm, który przekracza granice wszystkich literatur, humor, który przezwycięża wszelki manieryzm, słowa, które zmuszają do przezwyciężenia wszelkiej retoryki. Faktem jest, że we Francji jedyny ruch, który da się porównać z tym genialnym duchem ludu i może odegrać tę samą rolę, zrodził się w klasie wykształconej — w mieszczaństwie.

W okresie miedzywojennym tylko nadrealizm umiał postawić z nieubłaganą surowością i wyrazistością, dotąd jeszcze nieprześcignioną, wymagania będące jednocześnie wymaganiami czystej myśli i konkretnego człowieka. Tylko nadrealizm z niezmordowaną wytrwałością przypominał, że rewolucja i poezja są jednym i tym samym. Tylko nadrealizm twierdził, że umysł najbardziej nawet wyzwolony nie byłby jeszcze dość bogaty, by wyobrazić sobie wszystko, co jest możliwe, gdyby nie przyjął za zasadę, że umysł samotny jest niczym, że „poezja powinna być tworzona przez wszystkich, a nie przez jednego". Nawet dzisiaj, kiedy działalność nadrealistów znacznie osłabła, można powiedzieć, że z niej się wywodzi mniej lub bardziej bezpośrednio wszystko, co jest entuzjazmem albo — prościej — wszystko, co w sztuce nie jest skazane na banał. Łącząc Marksa z Rimbaudem (zmienić warunki życia — przeobrazić świat), głosząc prymat poezji nad każdą inną rzeczywistością, ale traktując jako niegodną zadań najbardziej służebnych poezję, która by lekceważyła swoją rolę rewolucyjną, podkreślając poznawczą rolę poezji, zespalając liryzm z dyscypliną myśli ludzkiej, będąc w opozycji wobec wszelkiej „literatury", która by głosiła swą wyższość nad nauką, w opozycji wobec wszelkiego racjonalizmu, który by chciał górować nad wyobraźnią, w opozycji wobec wszelkiej mistyki, która by pretendowała do kontroli nad rozumem, nadrealiści nie tylko stworzyli dzieła sztuki, zrobili znacznie więcej: stworzyli stan ducha. Nawet ci z nas, którzy nie znają najbardziej płodnych lat ruchu nadrealistycznego, odnajdują spontanicznie, sami, założenia teoretyczne nadrealizmu. I słusznie: pozycje te są nierozerwalnie zespolone z myślą, są jej chlubą, tym, co pozwala jej pozostać niepodzielną. Nic więc dziwnego, że większość dzisiejszych dojrzałych pisarzy francuskich przeszła przez nadrealizm: Leiris, Bataille, Queneau... Mówiąc ogólniej — to dzięki nadrealizmowi wielu intelektualistów francuskich odczuwa niechęć i wstręt do wszelkiej specjalizacji. Ta nienawiść specjalizacji jest zjawiskiem o doniosłych konsekwencjach: narzuca myślom dyscyplinę, napięcie zapewniające im maksimum żywotności. Zmusza powieść, aby albo była jednocześnie poezją, albo wiodła tryb życia miernoty, zmusza myśliciela, by nie ułatwiał sobie opowiadania konceptem filozoficznym, moralistę, by był etnografem, poetę, by wątpił o samej istocie poezji, i tak dalej... Tendencja taka — nie prowadząc by-

najmniej do pomieszania gatunków literackich — pozwala przewidzieć spełnienie najwznioślejszego postulatu: by dzieło sztuki wyrażało wreszcie wszystkie duchowe właściwości człowieka zespolone w jedno.

*

Poszukajmy teraz naprawdę nowych rysów okresu powojennego. Wyznajmy od razu: nikt nie przyszedł zluzować nadrealistów. Nawet Sartre, który przez jakiś czas sprawiał wrażenie wyraziciela epoki, okazał się niezdolny do stworzenia autentycznego ruchu umysłowego. Zdołał skupić wokół siebie zaledwie kilka umysłów towarzyszących mu w realizacji jego zadania. Ale na czym polega to zadanie? Trudno je wydzielić z doświadczeń i poszukiwań, którym poświęcone jest dzieło Sartre'a, myśliciela-fabryki o twórczości zarówno zadziwiającej, jak pośpiesznej, a czasem ryzykownej.

Jedynymi grupami wyraźnie ukonstytuowanymi albo przynajmniej możliwymi do zidentyfikowania wśród rozproszenia obecnego okresu są:

1. Intelektualiści — członkowie FPK.
2. Pisarze prawicowi.

Niewiele da się powiedzieć o tych, których się nazywa — dla wygody — intelektualistami komunistycznymi. Przede wszystkim dlatego, że nie są bynajmniej intelektualistami, lecz funkcjonariuszami, którym zlecono sprawy propagandy, niesłusznie zwane sprawami „kulturalnymi". To zgromadzenie pseudointelektualistów stworzyło rodzaj bardzo ciekawej autarkii, w której każdy kolejno głosi chwałę wszystkich nie zapominając wszakże o pewnej ustalonej hierarchii: a więc ten jest bardzo wielkim pisarzem, ów po prostu wielkim pisarzem, reszta tylko dobrymi pisarzami. Sławy te nie wychodzą poza granice, w których mogły rozkwitnąć, są sztuczne, kruche niczym rośliny wyhodowane w cieplarni, które giną przy kontakcie ze światem zewnętrznym. Jeden Aragon, który panuje w tym dziwnym królestwie, wychodzi poza jego granice. Ale cóż powiedzieć o Aragonie? Nie o wielkim poecie, ale o tym, który był pisarzem z tak niezrównaną naturalnością, z jaką piękna kobieta jest piękna, który bawił się słowem pisanym z taką naturalnością, z jaką bardzo piękna młoda kobieta może się bawić swoją urodą, młodością i kobiecością (pod warunkiem, by umarła dość wcześnie). Cóż powiedzieć o Aragonie, który nie napisał nic naprawdę poważnego, ale pisał jak Bossuet (Bossueta zaś można czytać z przyjemnością jeszcze dzisiaj nie zwracając najmniejszej uwagi na sens, który jest żaden), o Aragonie, który umarł dawno, który nie mógł dożyć starości i przeżywszy samego siebie wstąpił do zakonu żdanowszczyzny. Niektóre bardzo piękne kobiety, nie dość jednak naprawdę piękne, by pozostać piękne, gdy minie młodość, szukały we wszystkich epokach schronienia w murach klasztornych. Pozwólmy odpoczywać w spokoju wspaniałemu pisarzowi, autorowi *Libertinage* i *Traité du style*. (1924—1928).

O wszystkich tych, którzy w cieniu Aragona mianują się intelektualistami i stroją się w piękne imię „komunistów", nie ma właściwie nic do powiedzenia. Żaden z nich nie próbował nawet poważnie być ideologiem komunizmu (powody tego są zresztą oczywiste i wychodzą poza sytuację we Fran-

cji). Jedynie cynicy, których typowym przedstawicielem jest Roger Vailland, chcą ratować pozory. Czytelnicy ich rekrutują się spośród mieszczan, młodzi pisarze prawicowi witają w nich pisarzy „rasowych", to jest pisarzy tej samej rasy, co oni.

Istnienie wielkiej plejady młodych pisarzy prawicowych tłumaczy się przerażeniem, jakie ogarnęło mieszczaństwo nazajutrz po Wyzwoleniu. Kiedy klasa posiadająca odzyskała pewność, że ma jeszcze przed sobą jakąś przyszłość (datuje się to od 1947 roku), odczuła potrzebę rekompensaty za swoje minione lęki i nieśmiałość i zapragnęła rewanżu. Oferty nie kazały na siebie długo czekać. Powodzenie pierwszej książki, bardzo zresztą słabej, której autor odważył się powiedzieć od razu na pierwszych stronicach: „Ja, który z całą świadomością jestem faszystą", nadało ton. Wpływy kasowe stworzyły szkołę. W ciągu kilku lat powstała niewielka grupa młodych pisarzy, którzy lubią, by nazywano ich „prawicowymi", popisują się błyskotliwością, bezczelnością, swobodą, elegancją, „stylem" (zapożyczonym od XVIII wieku, od Stendhala (!), Retza, kardynała de Bernis czy od markizy X...) i którzy po pewnych, niedługich poszukiwaniach znaleźli sobie również mistrzów, podobnie jak to się dzieje w masonerii intelektualistów stalinowskich. Mistrzami tymi są między innymi Jacques Chardonne, Montherlant, Paul Morand, André Fraigneau. Jedynym zaś rysem wspólnym tym wszystkim mistrzom jest kolaboracja — uprawiana w swoim czasie w różnym stopniu — z okupantem.

Błędem byłoby traktować całkowicie serio takich pisarzy prawicowych. Nie jest nawet pewne, czy są naprawdę „prawicowi". Wybrali sobie taką etykietkę, bo otwiera drzwi do wielkich pism, do magazynów kobiecych o ogromnych nakładach i do salonów czwartej Republiki. Gardzą mieszczaństwem, które ich opłaca. Rastignac jest ich mitem, ich referencją. Jedno jest pocieszające: ich cynizm. O ile cynizm tych, którzy klną się na rewolucję, powinien niepokoić, o tyle cynizm „prawicy" jest przyznaniem się (niekiedy wzruszającym) do braku przekonań, bezsilności i pewnych wyrzutów sumienia.

Od pseudofaszystów inteligencji prawicowej do pseudorewolucjonistów egzystencjalizmu sartrowskiego kółeczko się zamyka: cała błahość, brak przekonań, zamęt panujący wśród intelektualistów francuskich mieszczą się wewnątrz tego koła.

*

Kilka słów o tych, którzy wymykają się z tej klasyfikacji. Ale dlatego właśnie, że się wymykają, trzeba byłoby opisać niepodobną do żadnej innej twórczość każdego z nich, trzeba byłoby przedstawić to, co ich myśli odróżnia od wszystkich innych myśli, to, co nie ma żadnej analogii. Zaprowadziłoby to nas daleko. Jest to właśnie owa strona pozytywna rozproszenia, o której już wspominaliśmy. Rozproszenie bowiem sprzyjało kształtowaniu się wielkich indywidualności, umysłów, którym ogólna stagnacja w sposób naturalny nadała kierunek wywrotowy i które zahartował brak przynależności do jakiejkolwiek wspólnoty.

Aby dać pojęcie o tej potężnej różnorodności, wystarczy wymienić nazwiska takie, jak André Breton, Henri Michaux, Saint-John Perse, Aimé Cé-

saire, Michel Leiris, Georges Bataille, Jean Genêt, Maurice Blanchot, Raymond Queneau, René Char, Francis Ponge. Wszelka próba wyliczenia jest jednak daremna. Należałoby wymienić z pięćdziesiąt nazwisk, każde z nich ewokowałoby dzieło odrębne, konieczne, którego brak byśmy odczuli, dzieło pełne samo w sobie. Spróbujmy raczej dać konkluzję.

Sytuacja intelektualisty francuskiego nie jest do pozazdroszczenia. Podaliśmy wyżej kilka prawdopodobnych powodów tego dość rozpaczliwego stanu. Ale to nie wszystko: sam rozpaczliwy stan intelektualistów jest obiektywnym niebezpieczeństwem, jednym z wielu. Nie wydaje się, by euforia mogła normalnie towarzyszyć pracom umysłowym. Jednakże smutek, który wielu pochopnie bierze za rękojmię większej przenikliwości, powiększa ryzyko błędu. Mamy podstawy, by powziąć takie podejrzenie: czy przypadkiem we Francji wizja rzeczy nie jest smutniejsza niż rzeczywistość?

I oto znów wracamy do tego samego: ten nieszczęśliwy los ma stronę pozytywną. Stan ostatecznej depresji zmusza do szukania ostatecznych środków, człowiek otrząsa się z odrętwienia — jeśli się zeń w ogóle otrząsa — uzbrojony w świeżą nienawiść do wszystkiego, co mogłoby je przywrócić. Nuda wszechwładnie panująca dzisiaj, ten prawdziwy ucisk, który skazuje każdego na samotność, budzi coraz większe zniecierpliwienie. Pozbawieni udziału w życiu zbiorowym, poza którego zasięgiem umieszcza ich oficjalna Francja, intelektualiści francuscy niejako się sproletaryzowali. Znaczy to, że są skazani na niemoc, zapewne. Ale znaczy także, że są zmuszeni do prostoty, że są zmuszeni do tego, by uważać się za członków klasy ogarniającej wszystkich. Widząc w tym zrealizowany niezbędny warunek ich buntu, nie dajemy dowodów nadmiernego optymizmu.

Przełożyła
Wiera Bieńkowska

Pierre Emmanuel

FRANCUSKA POEZJA WSPÓŁCZESNA

Pół wieku poezji francuskiej to bogactwo talentów i brak szkół poetyckich. Proszę mi darować formę prezentacji: beznamiętny spis nazwisk; da to wyobrażenie bogactwa, a czytelnik dokona sam wyboru tekstów, jeśli zechce zaprzyjaźnić się z którymś z poetów.

Paul Valéry i Paul Claudel, dwie największe postacie poezji francuskiej XX wieku, przez śmierć (pierwszy w 1945 roku, drugi dwa lata temu) weszli do tego czyśćca wielkich ludzi, jakim jest pół-zapomnienie współczesnych. Samotnicy, nie stworzyli szkoły. I jeden, i drugi pozostawali poza sporami estetycznymi swoich czasów. Taka sama obojętność charakteryzuje najstarszych poetów dzisiejszych: Jules Supervielle'a, Reverdy'ego, Pierre-Jean Jouve'a i Saint-John Perse'a. Zapewne, na początku swojej kariery poetyckiej Supervielle waha się między Mallarmé'm i François Coppé'm; Pierre-Jean Jouve należy do ruchu unanimistycznego, którego twórcą był Jules Romains. Ale i Supervielle, i Pierre-Jean Jouve wyparli się prób młodości, w których już nie rozpoznają siebie. Unanimizm umarł, a jego echa pobrzmiewają w niektórych poematach Charles Vildraca promieniejących ludzkim ciepłem. Reverdy'ego i Saint-John Perse'a stworzyło ich własne natchnienie: rzecz zadziwiająca — ich styl ma ciągle ten sam ton przez całe dzieło. Mistrzowie i wynalazcy odrębnego języka poezji, Reverdy i Saint-John Perse, nie sprzeniewierzyli się nigdy właściwym mu tematom i strukturom; o ich formie i pewnej autentycznej potrzebie, która ją zrodziła, świadczy to, że mogąc zachować urok nowości przeżyła ona wszystkie efemeryczne mody, których zaznała poezja w ciągu ostatnich lat czterdziestu.

Jules Supervielle (ur. 1884) to genialny rzemieślnik. Dokopując się do pierwszego, przedmetaforycznego znaczenia najdrobniejszego słowa Supervielle usiłuje dać nam odczuć analogię istniejącą między każdym z nas a światem. Domeną jego jest wszechświat; narzędziem — słowo w swoim znaczeniu najpierwszym; prosta i surowa składnia, rygorystyczna oszczędność słowa — oto środki, przy pomocy których Supervielle rozsnuwa w nas przestrzeń wewnętrzną, świetlistą i rozległą, gdzie trwa ład i porozumienie rzeczy. Każde słowo zasługuje na miłość: ten, kto je kocha, przenika jego sens, wyczerpując całe jego znaczenie konkretne, podnosi je do godności symbolu. Każdy poemat Supervielle'a, mówiąc nam o doświadczeniu codziennym — naszym doświadczeniu —

ustawia je w perspektywie wszechświata. Przyroda, życie i śmierć, miłość i zażyłość z ciałem — to materia wzruszenia poety, który swoją poezją daje nam narzędzie poznania soków życiodajnych wzbierających w drzewie, bicia naszego serca, obecności drugiego ja w przelotnym geście albo wspomnieniu. Supervielle to najbardziej franciszkański z naszych poetów.

Pierre Reverdy (ur. w 1889) posuwa jeszcze dalej niż Supervielle wyrzeczenie się uroków słowa. Widomie notuje pewne przemijające migawkowe znaki, gesty, zjawienia, przeczucia niemal w stanie surowym, niesformułowanym. Mur, drzewo wychylające się spoza muru, zamknięte drzwi, dźwięk głosów za drzwiami — lekkie kontury samotności, wygnania. Tyle tylko, by wywołać w czytelniku niepokój, przeczucie tajemnicy w samym sercu życia. Każdy gest, każde spotkanie, każde oczekiwanie znaczą więcej przez to, co niewyjawione, co istnieje w lotnym stanie niedopowiedzenia, niż przez wyrażony, zawarty w nich konkret. Każde istnienie zawsze jest tylko szkicem.

Pierre-Jean Jouve (ur. 1887) łączy skłonność do mistycyzmu z zawrotem ducha nad otchłanią nieświadomego. Jest jednym z przedstawicieli tej sztuki głębin, która usiłuje sformułować świat utajony, owe trzewia, w których rodzi się życie duchowe człowieka. Aby człowiek zrozumiał siebie, musi znać zasięg zżerającego go zła i jednocześnie wysokość, którą duch jego osiąga: te dwie „postulacje", jak mówił Baudelaire, są ze sobą związane i od siebie uzależnione. Za pomocą słowa zło jest zdefiniowane, „zamówione", podniesione do rangi tragicznego piękna. Człowiek to słowo walczące o oczyszczenie się z materii, od której jest nieodłączne. Ze wszystkich poetów francuskich Pierre-Jean Jouve najmniej unika brzydoty, z której wydobywa piękno o surowości godnej kataklizmów naszej epoki.

Saint-John Perse (ur. w 1887) mógłby być kronikarzem jakiejś zamierzchłej cywilizacji, a słowo jego — wyryte w kamieniu wyoranym z piasku. Przeżywa dzieje ludzkości w skali tysiącleci: wykreśla ludziom wielkie szlaki wszechświata, mocarstwowe ambicje, klęski. Jest księciem, który zmienia oblicze świata i poetą zadumanym nad wielkością i marnością wszelkiego wysiłku. Współczesny zarówno Homerowi, jak Eklezjaście, Saint-John Perse ukazuje przepych mocarstw i ceremoniał podbojów na tle egzotycznej przyrody — tu bujnej roślinności, ówdzie pustyni i oceanu. Jego fraza poetycka jest na miarę jego wyobraźni: rozległa, uroczysta, hieratyczna, lubująca się w powtórzeniach na wzór wielkich rytmów natury, podobna do monotonnego szumu fal.

Żaden z tych czterech poetów nie brał udziału w wojnie domowej, którą wzniecił nadrealizm w ojczyźnie poezji. To samo odnieść można do Henri Michaux (ur. w 1899). Poezja jego, bardzo bliska twórczości Lautréamonta, jest dziełem wizjonera, często okrutnego, który tłumaczy swoje wizje na język jakby dopiero co umyślnie wynaleziony, bardzo prawidłowy składniowo, o słownictwie tak uderzającym, jakby niektóre słowa były przed chwilą zdjęte z kowadła. Michaux jest poetą nieuświadomionej energii: rojenia jego nie są tylko obrazami, są także aktami brutalności, działaniem, w którym bierze udział całe jego ciało. Dla Henri Michaux świat, w którym żyje — w którym my żyjemy — to koszmar. Wszystkie środki ambicji, zmobilizowane, powinny wyprowadzić nas z tego koszmaru i wwieść do jedynej naprawdę ludzkiej rzeczywistości świata: wyzwolonej wyobraźni człowieka. Trzeba rozerwać konwencjonalne granice naszego losu: osaczyć Stwórcę, pokonać go i zburzyć

mury, którymi chce zamknąć świat. Ta szaleńcza ambicja nie wpada nigdy w liryczną grandiłokwencję: przeciwwagę jej stanowi okrutny humor, świadomość nieodwołalnego ograniczenia człowieka; wówczas właśnie, kiedy upaja się swoją wielkością, człowiek widzi swoją małość, traci równowagę i spada w rzeczywistość ze złego snu.

W pewnym sensie nadrealność, do której dąży Henri Michaux, jest celem nadrealistów: podczas gdy Michaux eksplorował ją samotnie, nadrealiści chcieli stworzyć nie tylko szkołę, ale całe przedsięwzięcie, maszynerię przyszłej rewolucji. Jakiej rewolucji? Z perspektywy czasu widać, że nadrealiści chcieli wyzwolić świat wyobraźni i oswobadzając go z więzów logiki, nawyków myśli, składni mózgowej, które kształtowały strukturę wyrazu poetyckiego, dać mu autonomię wszechświata. Nadrealizm miał prowadzić do obrazu spontanicznego wyłaniającego się z nieświadomości i powracającego do nieświadomości w celach dalszej reprodukcji asocjacyjnej: sen zajmował miejsce rzeczywistości dzięki utrzymywaniu w ustawicznym napięciu stanu podświadomego. Teoretykiem tego kierunku był André Breton; jego olbrzymia indywidualność, jego wszechstronność, jego walory zarówno intelektualne jak i artystyczne narzuciły grupie nadrealistycznej kierunek i metody zapładniające poetycko. Co prawda nowy człowiek, cel marzeń nadrealistów, nie wyszedł nigdy ze sfery mitów, co prawda dzieła trwałe poczęte w łonie nadrealizmu nie były nigdy zbiorowe, jak marzył może Breton. Noszą one piętno bardzo różnych temperamentów, dla których nadrealizm był katalizatorem, jakimś chemicznym wywoływaczem, nie stając się nigdy dogmatycznym nakazem. Poza Bretonem wielkie nazwiska tej epoki — pozostające pod większym lub mniejszym wpływem doktryny Szkoły — to Eluard, Tzara, Aragon, Péret, Queneau, Leiris, Prévert, René Char.

Aragon i Eluard są najbardziej znanymi szerokiemu ogółowi poetami tej grupy; popularność zawdzięczają jednak nie tyle swojej twórczości nadrealistycznej, co roli, jaką poezja ich odegrała w okresie okupacji; powrócę jeszcze do tego. Jak wiadomo, wewnętrzne spory, niekiedy czysto polityczne — zerwanie Bretona z komunizmem, z którym związali się Eluard i Aragon — doprowadziły do zasadniczego rozłamu w szkole nadrealistycznej. Nie miała ona jednak śmierci łatwej. Olbrzymia indywidualność Bretona wielokrotnie ją odradzała i nadrealizm dziś jeszcze żyje w twórczości kilku młodych: ekipa Noela Arnaud o tym świadczy. Daremnie jednak szukalibyśmy u Préverta — poza anarchistycznym humorem, który decyduje o jego powodzeniu u czytelników na ogół niezbyt wrażliwych na poezję — śladów jego związków z nadrealizmem. Dodajmy, że nonsens obrazowy, w którym celuje ten poeta, ma walory zdrowej satyry, szczególnie cenionej przez młodzież. Są to jednak walory mniej głębokie i mniej subtelne niż te, które formują twórczość innego poety z ostrym, wyzywającym poczuciem humoru, Raymonda Queneau. Bogactwo słownika służy mu do karykaturyzowania wszystkich możliwych stylów poezji z zamiarem przełamania tego, co jeden z jego krytyków nazwał „biblioteczną francuszczyzną". To okrucieństwo, ta zawsze sarkastyczna postawa wobec stylu godzą także w człowieka: stąd olśniewające odkrycia, owoce pracy, tym wytrwalszej, „ćwiczeń" tym bardziej metodycznych, że podskórnych, ukrytych przed okiem; trudno to jednak przemilczeć: zarówno Prévert jak i Queneau stoją na samej granicy poezji i chaosu zamierzonego, będącego wy-

zwaniem rzuconym samemu językowi; ich nonsens, nazbyt przemyślany, urzeka niekiedy umysł, ale szybko nuży wrażliwość.

René Char (ur. w 1907) z nadrealistycznej młodości przeszedł do poezji filozoficznej, gdzie obraz znika albo tai się pod filozoficznym konceptem. Wiele z jego poezji to zbiory aforyzmów, których sens moralny jest świadomie ukryty, niemal hermetyczny.

Trudno powiedzieć, czy myśl Chara, wahająca się między oschłością La Rochefoucaulda a zagadkowym symbolizmem Novalisa, jest na wysokości jego poezji, zwłaszcza wówczas, kiedy sięga ona do obrazów konkretnych, wziętych z życia wsi, które poeta prowadzi i którego chwałę głosi jego poezja.

Nie, nie zapomniałem o Cocteau. Któż go nie zna w którejkolwiek ze stron świata? Młode Amerykanki nazywają go po prostu Jean; zresztą cała ich znajomość Cocteau ogranicza się do kilku filmów. Czy Cocteau jest poetą? Niewątpliwie aż nazbyt: to czarodziej, sztukmistrz, żywy kalambur, ukrywający się starannie za jego nieskończonymi metamorfozami. To wielki retoryk*, który jakby wyczerpał wszystkie możliwości formy. Wymyślił więc na nowo jeszcze raz wszystkie igraszki słowne i jego słowo staje się cudowną uciechą, której nam nie szczędzi. Szukamy — może niepotrzebnie, może źle — tajemnicy gracza za jego niezliczonymi pomysłami: ale czy w sześćdziesiątym piątym roku życia sam Cocteau znalazł swoją tajemnicę?

Do poetów, którzy przekroczyli pięćdziesiątkę i których dzieło skrystalizowało się w okresie międzywojennym, należy jeszcze Audiberti (ur. w 1899). Audiberti to wielki zgiełk kosmiczny: głód słów, zarówno najbardziej gminnych jak i najbardziej wyszukanych, terminologia bujniejsza niż u Wiktora Hugo. Poezja jego jest programowo retoryczna, raczej się ją czyta, niż widzi, raczej się słyszy, niż słucha. Rozdrabnia obrazy w takim tempie i z taką energią, że inteligencja głupieje, a wyobraźnia się gubi. Każdy z wierszy Audibertiego jest oceanem form, miar, nieskoordynowanych figur poetyckich, które łączy jedynie potężne, zapamiętałe pragnienie, by wypowiedzieć wszystko, podobnie jak wulkan plujący lawą i żużlem.

W 1933 roku Patrice de la Tour du Pin wydał swoje *Poszukiwania radości (Quête de Joie)*. Urodzony w 1911 roku Patrice de la Tour du Pin był zwiastunem nowej poezji, której jednym z przedstawicieli jest nadal. Nowość tej poezji polega na tym właśnie, że zerwała z obsesją szukania czegoś nowego, z poetycką awanturą. Wraz z nią zmartwychwstało zapomniane poczucie formy: wiersz podlega dyscyplinie, ma określoną strukturę, sens logiczny, stanowiący rusztowanie sensu bardziej utajonego. Sprawy odwieczne a przede wszystkim obrazowanie konkretne, zmysłowe, wywodzące się z bezpośredniego kontaktu z przyrodą czyniły twórczość de la Tour du Pin dostępną nie tylko mniej lub bardziej oderwanym specjalistom od poezji. Poezja ta była także w pewnym sensie naiwną propozycją o starych tradycjach romantycznych: wznieść obszerną konstrukcję architektoniczną, będącą połączeniem epopei i elegii dla jakiejś Summy poetyckiej dzisiejszego człowieka. Zamiar zasługujący na szacunek, może nieco zbyt ambitny albo grzeszący pewnym brakiem rygorów; jeśli jednak ten gmach poezji nie jest doskonały w całości, to wiele fragmentów odsłania wielkość zamiaru i rzeczywiste piękno.

* Francuska szkoła poetycka z XVI wieku, poeci zwani *grands réthoriqueurs*, lubowali się w kunsztownej formie.

Oznaki powrotu do formy — tego wielkiego Powrotu wszczętego przez poezję nowoczesną — znajdujemy u Ganzo, poety pod wieloma względami bliskiego Valéry'emu, u Gilsona, który przypomina Laforgue'a, u Emié'go, którego klasycyzm trąci niekiedy konwencjonalnością, u Fombeure'a, który chce podać w formie pieśni przeżycia dnia jak co dzień. Wszyscy ci poeci, podobnie jak młodszy od nich Claude Roy, łączą troskę o muzykalność i dbałość o prostotę języka z ambicją odnalezienia pierwotnego sensu słów; może działa tu mniej lub bardziej uświadomiony albo nawet niedostrzeżony przez niektórych z nich wpływ takiego Supervielle'a? Czyż nie w tym okresie ukazywały się najznakomitsze utwory autora *Nieznanych przyjaciół (Les amis inconnus)*?

Powrót do formy, wyrażający się nie zawsze w odnowieniu tradycyjnych metrów poetyckich, wyczuwa się w twórczości poetów urodzonych około 1910 roku, w twórczości pokolenia, które gdzieś w roku 1935 skupiło się wokół Luc Decaunesa. Tacy poeci, jak Becker, Manoll, Louis Guillaume, Cadou, wierszem chcieli coś powiedzieć, a nie tylko błysnąć nim jak fajerwerkiem obrazów. Źródłem poematu był dla nich nie sam autonomiczny obraz, ale konkretna rzeczywistość: pejzaż, wzruszenie, wspomnienie, wycinek losu ludzkiego, który wiersz miał ukształtować. Bardziej pochłonięci tajemnicą dnia powszedniego niż tajemnicą metafizycznych otchłani, nie eksplorowali nieświadomości, ale odsłaniali rzeczywistość. Ujawnić niedostrzeżone w widomym — oto ich troska, wczorajsza i dzisiejsza. Poezja ich jest zatem bardziej bezpośrednia od poezji starszych poetów, a jednocześnie bogatsza o te odcienie, które odkrywa czułe spojrzenie ogarniające rzeczy. Mniej ambitna, poezja ta jest często prostsza, bliższa powszechnej miary, ale nigdy banalna.

Poetyckie formy i poetyckie treści skrystalizowały się dopiero podczas wojny. Na przykład Aragon, jeden z najwymowniejszych głosów tak zwanej poezji „zaangażowanej", bo wyrażającej reakcję obywatelską na klęskę narodową, inwazję i ucisk, przyjął jako środek wyrazu klasyczny kanon wersyfikacji francuskiej nie rezygnując w niczym z siły ani z ostrości obrazu. Mistrzowie jego, od Charles'a d'Orléans do Apollinaire'a wytyczyli drogi naszej poezji. Dzięki niemu skończył się okres eksperymentu w poezji nowoczesnej; nie tylko dzięki niemu, takie były wymagania chwili: każdy pragnął w poezji usłyszeć swój własny głos, rozpoznać swoje własne uczucia, gniew, nadzieję. Paul Eluard znowu dowiódł, że najsubtelniejsza poezja, najbogatszy zasób obrazów, jakie stworzył nadrealizm, mogły stać się narzędziem do wyrażania prawdy wspólnej wielu ludziom, uniewrażliwionym, zdawało się na zawsze, na język symboli; milczeniem broniąc się przed kłamstwem nagle w zdumieniu odkryli, że rozumieją skojarzenia słowne, które niedawno wywołałyby tylko ich śmiech.

W takich pismach, jak *„Poésie," „Confluences", „Fontaine"*, drukowano poezję podziemną, w której okupant i jego akolici dopatrywali się tylko niezrozumiałych wierszy, a którą całe społeczeństwo sercem tłumaczyło na język swojego oczekiwania, cierpienia, nadziei. Loys Masson, Luc Estang, Robert Morel, Pierre Seghers, André Frénaud stanęli w szeregach nowej awangardy, podczas gdy pisma paryskie kpiły z tych poetów „pod bronią". Zwolennicy tak zwanej poezji „czystej" głosili, że nie mają nic wspólnego, przynajmniej jako poeci, z kryzysem historycznym swoich czasów; poeci „zaangażowani", przeciwnie, uważali, że słowo ludzkie nie może być bezinteresowne, że nie ma dwóch światów

ludzkich: wiecznego i niezmiennego oraz historycznego, podległego zmianom i pełnego sprzeczności. Ta postawa — jedyna słuszna — przełamała zaczarowane koło, w którym zamknęła się poezja. Poezja od tej chwili zdobyła wolność opiewania wszystkiego, co tylko dotyczy człowieka, nadawania wydarzeniom epoki wagi obowiązującej wszystkie czasy. Głosić chwałę walki z tyranią znaczyło gloryfikować zarazem instynktowne, elementarne potrzeby rodzaju ludzkiego, miłość, wzruszenie pięknem przyrody, dążenie do światła, do rozumu, do prawdy. Odkrywano, formułowano za pośrednictwem obrazów niekiedy kosmicznych fizyczną, wżartą w trzewia ludzkie potrzebę wolności, która ogarniała wszechświat. Człowiek wyrażał swoje przeznaczenie, słowu historii dał ciało. Ta tragiczna epoka była także epoką optymistyczną; może nazbyt optymistyczną w pojmowaniu niektórych, tych, co widzieli wojnę w barwach manichejskich i wierzyli w ostateczne zwycięstwo Dobra nad Złem w czystej krainie ducha. Inni przeczuwali, że niszczycielskie siły — ujawnione w tym konflikcie — nie znajdowały się tylko po stronie wroga, lecz tkwiły w samym sercu człowieka jako takiego, człowieka w ogóle: wojna ta była wojną domową ducha ludzkiego. Poezja ta usiłowała więc wznieść się aż do mitu i zasłużyła na miano proroczej, kiedy opiewała wolność nie jako zwycięstwo nad przeciwnikiem, lecz jako walkę toczącą się w samej istocie ducha, nieustanną pracę człowieka nad sobą.

Nie wszyscy poeci tej epoki przeżyli wojnę. Jedni padli pod kulami albo od tortur deportacji, jak Robert Desnos, wywodzący swoją poezję z nadrealizmu, jeden z najświetniejszych poetów naszej epoki; inni traktowali poezję jako tymczasowy środek wyrażania się. Przy sztuce ostali się jedynie ci, dla których poezja nie była jednym z wielu narzędzi, lecz jedynym sposobem życia i egzystencji. Poezja bowiem nie jest tylko darem słowa: jest w samej swojej istocie i celu specyficznym sposobem istnienia w świecie. Powołaniem i przeznaczeniem. Sam nawet nie pisząc, poetą jest ten, kto wyczuwa powszechną solidarność przyrody i ludzi; najmniejsza rzecz może mu się wydać wówczas brzemienna wielorakim znaczeniem; jest on ogniskiem porozumienia w świecie. Żaden z poetów tego okresu nie był i nie jest lepszym tego przykładem niż — podobnie jak Saint-John Perse — przybyły z wysp Loys Masson, który przesadził do krajobrazu francuskiego bujną wyobraźnię swojej ojczystej przyrody. Dla Massona zwalczać tyranię znaczyło otwierać oczy człowieka na bezmiar form i postaci natury; cierpieć cierpieniem człowieka w niewoli to łączyć tamto cierpienie z cierpieniem drzew, kamieni i mórz. Loys Masson przeżywał, że tak powiem, we własnych trzewiach te potężne abstrakcje, o które walczą ludzie — wolność, równość, braterstwo, poczucie przynależności do narodu, sprawiedliwość społeczną; wyobrażał je, powoływał do życia w atmosferze pierwszych dni świata, jak gdyby pojawieniu się człowieka odpowiadała nowa młodość ziemi i niebios. Ten powiew telluryczny, uciszony przez wiek męski, odnajdujemy znów w ostatnich wierszach poety.

Słowa najwyższego uznania należą się inicjatorowi, najczynniejszemu organizatorowi i najwspanialomyślniejszemu służebnikowi poezji w owych ponurych dniach: Pierre Seghersowi, poecie i wydawcy pisma *„Poésie"*. To dzięki niemu poezja Ruchu Oporu stała się najbardziej istotnym elementem literatury, którą zrodziła wojna. Wydawnictwo, które Seghers założył w 1939 roku dysponując wiarą w przyszłość i bardzo skromnymi funduszami, przetrwało

czasy, z których się zrodziło, i jest niemal jedynym, które drukuje — jak wówczas — poetów dnia wczorajszego i poetów jutra. Ale Pierre Seghers-wydawca nie powinien przesłaniać poety. Ten południowiec, którego rodzina wywodzi się z Flandrii, jest wrażliwy na wszystkie krajobrazy człowieka: od szynku w otulonym mgłą mieście do oślepiającego światła Prowansji; wyobraźnia Seghersa żywi się coraz bardziej wizją całego wszechświata. Słońce to jego ulubiony symbol. Jego definicja poezji: mowa godna człowieka.

Po wojnie obserwowaliśmy przez pewien czas odpływ poezji zwanej „zaangażowaną". Jednakże w twórczości niektórych poetów, szczególnie komunistów usiłujących realizować w sztuce teorię „realizmu socjalistycznego", zaangażowanie polityczne nadal decydowało o treści a nawet formie dzieła. Najbardziej utalentowanym z nich jest Guillevic, i z żalem wspominamy czasy, kiedy nie hamował obcą, narzuconą mu dyscypliną właściwego mu wyczucia życia czystego, życia w stanie mineralnym: jego pierwsze wiersze, zwarte i szczelne jak skała, charakteryzowała oczywistość świata i agresywność wyobraźni, które utraciły jego wiersze bardziej „dobitne". Nie można także nie wymienić Jeana Marcenaca, na którego wywarł wielki wpływ Eluard, i szczególnie — wśród młodych — Charlesa Dobrzyńskiego (ur. w 1929), który pozostając komunistą nie czuje się bezwzględnie skrępowany przez pseudoimperatywny realizm. Dobrzyński, śpiewak ludzkiej miłości, mógłby znaleźć się wśród najlepszych poetów naszych czasów.

Powrót z obozów koncentracyjnych: czyje głosy będą nam mówiły o piekle? Przede wszystkim głos Jeana Cayrola, który potrafił powiedzieć — unikając wszelkiej retoryki, nawet najbardziej usprawiedliwionej i zrozumiałej — jak ludzie pozostali ludźmi nawet w tym świecie nieludzkim. Wydaje się, że lata obozu rozwinęły w Cayrolu niemal bałwochwalczą, religijną sympatię dla skromnych rzeczy codziennych, melancholijną zażyłość ze zwierzętami, kwiatami, owocami, niezliczonymi znakami porozumiewawczymi, które życie daje nam na każdym kroku i które nie zawsze umiemy rozpoznać. Cierpienia zaszczepiły Cayrolowi umiłowanie życia w najbardziej banalnych i zagrożonych jego przejawach: w każdym słowie, w każdej rzeczy poeta dostrzega cud, dar, który życie czyni temu, co żyje.

Ukazać rzeczy: to jest także ambicja Francis Ponge'a (ur. w 1899, ale szerszemu ogółowi znanego dopiero po wojnie). Ponge chce — podobnie jak Claudel, do którego sformułowań nawiązuje — rodzić się wraz z rzeczą, by móc ją poznać *: utożsamić się z przedmiotem studiów, wchodząc w najdrobniejsze szczegóły, aby lepiej poznać jego tajemnicze istnienie, które odtwarza z jego własnych elementów. Przedmiot zawiera w sobie wszechświat: opisać przedmiot to także zespolić go ze wszystkim, co istnieje, z czym przedmiot ma powiązanie prawdziwe, żywotne. Opisać przedmiot to także przywrócić człowiekowi jego miejsce we wszechświecie, wobec wszystkiego, co widzi, czego dotyka i nawiedza ciałem i duchem.**

Mnie osobiście pociągają raczej poeci, których pochłania nie przedmiot, ale podmiot istnienia, człowiek, o w o J a zbolałe, mgliste i dążące do światła;

* co-naître = connaître.

** Pierre Emmanuel, własną (interesującą) poezją reprezentujący mglisty żywioł mistycyzmu, nie docenia poetyckiego programu Ponge'a, jednej z największych indywidualności współczesnej literatury francuskiej. Wykład samego Ponge'a (na innym miejscu) reprezentuje go najlepiej. *(Z. B.)*

w poecie kocham to, że ośmiela się mówić o sobie, że umie mówić tylko o sobie. Twórczość Luciena Beckera przypomina nam, co to jest prawda: odpowiedź, którą każdy z nas próbuje dać na pytania swojego życia. Kiedyś André Frénaud twierdził: „Jestem nie do przyjęcia dla siebie". Lucien Becker wyrusza z tego samego twierdzenia, ale po to, by przezwyciężyć swoją samotność, iść ku innemu ja i stać się do przyjęcia dla siebie. Od czasów Eluarda nikt nie pisał lepiej o miłości, racji istnienia, odzyskanej jedności, zgody ze sobą samym. Ale u Eluarda miłość jest probierzem świata, u Luciena Beckera to cytadela, w której kochankowie chronią się przed światem.

Kochać innych; wypowiedzieć tę elementarną solidarność, która wtapia nasz osobisty los w przeznaczenie wszystkich ludzi; szukać przyczyny przygody ludzkiej nie w zarysie ogólnym, nie w zbiorowym wysiłku społecznym, ale w identyczności gestów, podobieństwie twarzy ludzkich, na których te same uczucia malują się w ten sam sposób: oto tajemnica takich poetów, jak Jean Bouhier, Luc Bérimont, ślepa Angèle Vanier, Lacôte, Claudine Chonez... Zapewne, akcenty uczuciowe w jednych utworach padają inaczej niż w innych, raz na człowieka z dnia jak co dzień, kiedy indziej na powszednie przedmioty, które go otaczają. Jean Follain na przykład podkreśla rodzajnik określony, który poprzedza rzecz *(la chose)*, nadając w ten sposób każdemu przedmiotowi znaczenie powszechne, niejako zrównując go z nami; każdy przedmiot bowiem dźwiga sens nadawany mu przez człowieka. Georges Emmanuel Clancier utrzymuje nas na samym skraju marzenia, w tej aureoli jutrzenki, kiedy kształty i człowiek patrzący na nie jeszcze się nie wyzwolili z metamorfozy nocy. Alain Borne, wierny swojej prowincji i być może jakiejś tradycji średniowiecznej Langwedocji, umie łączyć elegijną melancholię z wybuchami gorącej zmysłowości, Ale wszyscy mówią nam o jednostce ludzkiej, o powszechnym ja, nierozdzielnym od przyrody. Albo — czemużby nie? — o tej namiastce przyrody, jaką jest świat nowoczesny, świat wielkich miast, gdzie człowiek cierpi przez człowieka, gdzie każdy z nas jest zamknięty nie tylko w tłumie, lecz także w historii, w rozwoju postępu, którego sensu nie zna: myślę o Chaulot, malarzu podmiejskich twarzy.

Na krańcu przeciwnym — prorok: Jean Grosjean. Wychowany na Biblii i poezji wschodniej, gromadzi przed naszymi oczami postacie od wieków nam współczesne, świadków objawienia ze Starego Testamentu. Jest na ty z Izaakiem i Abrahamem; bo Izaak i Abraham nie przestają żyć wśród nas i są — dla tego poety — jedynymi, którzy wyrażają sens człowieczeństwa. Jesteśmy tu u zenitu historii: indywiduum staje się mrówką, ale człowiek-pojęcie, człowiek-los ludzki wznosi ponad wiekami swój posąg gigantyczny, surowy jak poezja Grosjeana. Jest to poezja obszerna, pozbawiona ciepła, chropawa i skamieniała w swojej świadomej nieaktualności; pobłyskuje niekiedy dziwnymi, zmysłowymi tęsknotami, wspomnieniami utraconego raju, którego obrazy wypełniają Pismo Święte.

Grosjean ma czterdzieści pięć lat, w tym wieku poeta jest młody we Francji. Cóż znaczy określenie „młodzi poeci"? To ci, których twórczość wnosi nowy wiew. Niektórzy pozostają młodymi poetami przez całe życie, bo odnawiają się nie sprzeniewierzając się sobie. Takim jest Jean Rousselot, którego twórczość, już niemała, zyskała jeszcze na oddechu i skupieniu, dwóch przymiotach pozornie sprzecznych, jakie umieją połączyć w swoim dziele tylko najwięksi. Ta-

kim jest również Jean Tardieu, który w rozwoju swoim przeszedł przez całą poezję od elegijnego klasycyzmu do tego stopu delikatnej goryczy i pozoru rozbawienia, który charakteryzuje jego antyliryzm obecny. Odnawiać się, to niekoniecznie zmieniać rodzaj literacki; niektórzy poeci, na przykład Luc Estang, powieściopisarz ostry aż do okrucieństwa, znajdują w poezji antidotum na świat swoich powieści. Naturalistyczny obserwator ustępuje miejsca wielkiemu lirykowi, wynalazcy kosmogonii, w której drobiazgowo przedstawiony konkret jest podszyciem „lasu symboli".

A poeci „poniżej lat czterdziestu"? Alain Bosquet (ur. w 1919), wyruszywszy od nadrealizmu, urzeczony przez jakiś czas krajobrazem meksykańskim, buduje dzisiaj poematy podobne pomnikom zaginionych światów. Charles Le Quintrec (ur. 1926) to niewątpliwie wybitny poeta; jego głos, przypominający kiedyś Villona, staje się coraz bardziej jedynym w swoim rodzaju głosem poezji współczesnej: bez wysiłku, bez tendencji dydaktycznych Le Quintrec kontynuuje wielką tradycję prozodii klasycznej, a bogactwo obrazów nie zakłóca ich równowagi formalnej. Robert Sabatier (ur. 1923) nie zawsze potrafi uniknąć niebezpieczeństw neoklasycyzmu. Henri Pichette, przciwnie, pozwala swobodnie płynąć słowom niekiedy zuchwałym, często oblepionym prozaizmami lub mimowolnym pastiszem, gdyż — tutaj jest jego słabość — bywa naśladowcą nieświadomym i często dziecinnym. Wreszcie — by nic nie pominąć — powiedzmy kilka słów o letryzmie, którego przywódcami są Isidore Isou (ur. 1925) i Gabriel Pommerand. Letryzm — albo letria — jest mową poetycką zredukowaną do onomatopei: litera autonomiczna, wyzwolona ze słowa i będąca potencjalną materią dowolnej kombinacji dźwięków. To są raczej ograniczone w swoim zasięgu poszukiwania muzyczne — niż poetyckie.

Jaka jest wartość tego bilansu? Indeks nazwisk, nic ponadto. Brak tutaj wśród nich kilku, które powinny by w nim figurować. Poeci, szczególnie właściwości ich talentów, interesują mnie bardziej niż tendencje, mówiłem już o tym. Jean Rousselot i Georges Emmanuel Clancier wydali dwie panoramy nowej poezji francuskiej, pierwszy — od Rimbauda do nadrealizmu, drugi — poetów zwanych nowymi. Ustalili pożyteczne klasyfikacje, nie uważając ich bynajmniej za kategoryczne. Mój zamiar był skromniejszy: chciałem, by niektóre nazwiska ożyły. Mało wrażliwy na doktryny i wróg szkolarstwa, sądzę, że poeta osiąga wielkość, kiedy narzuca światu swoją samotność; ale wielcy poeci nie zawsze są najbliżsi swojego czasu, nie zawsze wyrażają jego sprawy. Toteż jako czytelnik poezji czerpię ze wszystkich źródeł, gdziekolwiek biją, i gotów jestem nawet ponad inne wynieść takie dzieło, któremu zawdzięczam chwilę czystej zadumy.

Przełożył
Zbigniew Bieńkowski

Maurice Chavardès

POWIEŚĆ FRANCUSKA 1946 – 1956

Jean Prévost, któremu, gdy miał 43 lata, przyszło zginąć od kuli niemieckiej jako partyzantowi w lasach Vercors, powiedział: „Jeśli wybrałem partyzantkę i ryzyko walki, to dlatego, iż moim zdaniem człowiek tylko wówczas ma prawo żyć, mówić i pisać, jeżeli kilkakrotnie stawił czoło niebezpieczeństwu śmierci". To stanowisko rzuca światło na znaczną część literatury powieściowej ostatnich dziesięciu lat. Istotnie, jednym z problemów, który pisarzy francuskich wciąż jeszcze nurtuje od 1945 r., jest zaangażowanie się pisarza i stosunek do przemocy. Wielu z nich było w Ruchu Oporu. Przed kilkoma — zwłaszcza starszymi — problem zaangażowania się stanął jeszcze za czasów wojny w Hiszpanii i w sposób bardziej lub mniej bezpośredni znalazł swój wyraz w ich utworach: André Malraux napisał w 1937 r. *Nadzieję,* Georges Bernanos poruszył to zagadnienie w *Les grands cimetières sous la lune,* a François Mauriac zaapelował do sumienia ludzkiego, wypowiadając się otwarcie przeciwko Franco.

W sposób bardziej bezpośredni i tragiczny do dokonania wyboru skłoniła pisarzy francuskich okupacja ziemi ojczystej przez armię Hitlera. Z tego punktu widzenia walka z faszyzmem może być uważana za wydarzenie ogromnej wagi w rozwoju literatury francuskiej. Nie posuwając się aż do twierdzenia, że od czasu tej walki wszystko jest nowe, że bez niej nic nie jest wielkie, że większość przeciwnych jej postaw i oświetleń okazała się fałszywa i zmyślona, trzeba powiedzieć, iż jednym wskazała ona kierunek, w innych zaś potwierdziła ich własny niepokój, zmuszając niejako do szukania dróg, na których niepokój ten mógłby znaleźć swe ujście i jednocześnie swój cel.

Tak więc wśród produkcji powieściowej powstałej bezpośrednio po Wyzwoleniu można wyróżnić grupę pisarzy, dla których punktem wyjścia ich inspiracji twórczej jest Ruch Oporu, bądź to sama konspiracja w miastach czy partyzantka (Dominique Ponchardier: *Les pavés de l'Enfer,* Roger Vailland: *Dziwna zabawa,* Jean Mazarès: *Niepotrzebny),* bądź też ich następstwa (w tym, co nazwano „literaturą obozów koncentracyjnych": u Roberta Antelme w *L'Espèce humaine,* u Vercorsa w *Orężu nocy,* u Davida Rousset w *Les jours de notre mort).* Różna w swych formach, twórczość powieściowa wywodząca się bezpośrednio z Ruchu Oporu zachowuje jednolitość psycho-

logiczną, wypływającą z tego samego poczucia grozy, rozpaczy, nieludzkości i klęski. Mimo ich odwagi i dzielności, doświadczenia bohaterów tych powieści są tak okrutne, do tego stopnia podważają samo pojęcie człowieka, że powstaje pytanie, czy nie zachodzi tu konieczność jakiejś nowej definicji. Czy nie trzeba, jak powiedział (przy innej okazji) André Malraux, „na nowo zakładać podwalin rozumu". Człowiek, który wyszedł cało z walk partyzanckich, ktoś, kto przeżył obóz koncentracyjny — nie są i nigdy już nie będą tymi samymi ludźmi co przedtem. Wśród pohańbienia zrodził się typ nieznany: „człowiek-łazarz", o którym mówi Jean Cayrol, rodzaj upiora wytrzymałego i kruchego zarazem, szczepionego przeciwko dobroci i łagodności, lecz dla którego własne istnienie jest ciągłą niepewnością... Po jego powrocie do codziennego życia ujrzymy go w pełnej chwiejności postawie Armanda z powieści Jean Cayrola *Je vivrai l'amour des autres,* w przerażeniu i zagubieniu aż do zupełnej zatraty bohatera *Oręża nocy* Vercorsa a zawsze zadręczającego się pytaniami, na które trudno znaleźć odpowiedź.

Niewątpliwie już przed wojną i okupacją niemiecką najprzenikliwsi spośród pisarzy zadawali sobie pytania, często pokrywające się z tymi, do których dochodzi „człowiek-łazarz". W 1938 r. *Obrzydzenie* Jean-Paul Sartre'a poruszało problem człowieka „wrzuconego" w istnienie. W dziesięć lat później, mówiąc o poecie Jean Genet, Sartre napisał, iż poświęcił on wszystkie swe siły „surowej próbie przeżycia". Wielkie powieści Sartre'a (te, które wraz z jego sztukami teatralnymi uczyniły go czołowym pisarzem swego pokolenia) — poprzez *Wiek rozumu* i *Odroczenie* w 1945 r., potem, w 1949, poprzez *Ze śmiercią w duszy* — poruszały zagadnienie wyjścia z doli ludzkiej. Mateusz Delarue, główny bohater każdej z tych trzech powieści, jest człowiekiem przeciętnym, ani cnotliwym, ani występnym, jedyną jego wadą jest zadawanie sobie pytań. Zadaje je sobie z mniejszą uporczywością i patosem niż Roquentin z *Obrzydzenia.* Usiłuje przede wszystkim żyć. Nie ma obsesji usprawiedliwiania siebie czy usprawiedliwiania wszechświata. Mniejsza o to: dla niego także żyć oznacza w wielu wypadkach zawziąć się, aby „przeżyć". Zobaczymy kolejno, jak zachowuje się w miłości (do kochanki Marceli, do swej uczennicy Ivich), wobec groźby wojny i — po jej wypowiedzeniu — wobec konieczności walki na froncie.

Ogromne powodzenie tego dzieła (równe powodzeniu innych, niepowieściowych utworów Sartre'a, zwłaszcza sztuk teatralnych oraz książek politycznych i filozoficznych) oddaje dość wyraźnie atmosferę lat 1945 do 1953 — daty jego ostatniego dzieła politycznego: *L'affaire Henri Martin.* Wskutek zafascynowania czy mody egzystencjalizm Sartre'a wywarł wpływ na poglądy licznych pisarzy. Wśród nich najwybitniejszą pozycję zajmuje kobieta — Simone de Beauvoir, której pierwsze powieści: *L'invitée, Le sang des autres, Tous les hommes sont mortels,* spotkały się z przyjęciem średnim, ale ostatnia, *Mandaryni,* zyskała rozgłos równy prawie rozgłosowi dzieł Sartre'a. Ta wielka powieść opisuje intelektualistów lewicy po Wyzwoleniu. Wszyscy oni ponoszą porażkę realizując politykę, o jakiej marzyli. Ale najlepsi z nich nie skarżą się i walczą pomimo wszystko, nawet beznadziejnie, ponieważ — jak pisze Simone de Beauvoir — „Jeśli przywiązuje się wagę

do nieszczęścia, do śmierci, do poszczególnych ludzi, nie wystarczy powiedzieć sobie: »tak czy owak, historia jest nieszczęśliwa«, żeby czuć się uprawnionym do umycia od wszystkiego rąk — ważne jest to, by była bardziej lub mniej nieszczęśliwa".

Chociaż nie mamy prawa robić z niego zwolennika Sartre'a, Albert Camus może być uważany za pisarza w szerokim znaczeniu tego słowa egzystencjalistycznego. On również wywarł wielki wpływ na pokolenie powojenne. To w pełni okupacji (1942) ukazała się powieść, która od razu zapewniła mu wyjątkowe miejsce w literaturze francuskiej: *Obcy;* bohater jej, Meursault, wydaje się być stworzony świadomie po to, aby postawić problem absurdu: nic nie prowadzi do niczego, wyjąwszy, być może, bunt przeciwko absurdowi. Druga powieść Camusa, wydana w 1947 roku: *Dżuma,* ukazuje charakter tego buntu. Widzimy tam miasto w Algerii, dotknięte zarazą dżumy. Plaga ta godzi we wszystkich bez wyboru. Czy można dojrzeć w tym — jak to czyni jezuita Paneloux — karę zsyłaną przez Boga, skoro niewinni (na przykład dzieci) umierają w najstraszliwszych męczarniach? Oto absurd. Ale ludzie jednoczą się do walki z dżumą. Wiedzą, że zaraza jest tysiąc razy silniejsza od nich, że ich zadanie ogranicza się w gruncie rzeczy do tego, by nie stać się wspólnikiem zła: nie wolno być po stronie zarazy. Jeśli przyjmiemy, że dżuma symbolizuje nie tylko zło metafizyczne, ale ucisk pod wszelkimi postaciami (społeczny, ekonomiczny a przede wszystkim polityczny), wyprowadzimy stąd wniosek, że człowiekowi nie wolno nigdy wiązać się z ciemięzcą.[1]

To dużo, ale to nie wystarczy. Inni pisarze poszli dalej. Vercors na przykład, który w *Milczeniu morza* (1942) nakreślił postawę zbliżoną do postawy Camusa, w *La marche à l'étoile* (1943) przechodzi od nie-wspólnictwa do buntu i na bunt ten kładzie nacisk w swych utworach późniejszych, umieszczając go zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i w dziedzinie metafizyki. *Zwierzęta niezwierzęta,* powieść filozoficzna, stawiają problem pochodzenia człowieka lub, ściślej, problem jego przejścia od zwierzęcia do istoty ludzkiej. Powieść tę komentuje esej zatytułowany *Mniej lub bardziej człowiek,* w którym Vercors dowodzi, iż człowiek zrodził się ze swej opozycji przeciwko naturze („człowiek zaczyna się w tym miejscu, w którym zaczyna się bunt"). Te same zagadnienia porusza ostatnia jego powieść: *Colères.*

Na płaszczyźnie ściśle politycznej pisarze komunistyczni, od Aragona do Pierre'a Courtade, poprzez Roger Vaillanda, Claude Roy, Jacques'a Cervione i Marca Soriano, systematycznie, z większym lub mniejszym powodzeniem, zajmują się problemem walki klas. Większość z nich wybiera tematy aktualne (walka o prawa robotnicze w *Un jeune homme seul* i w *Les mauvais coups* Roger Vaillanda czy wojna w Indochinach w *Czarnej rzece* Courtade'a). Obok komunistycznych wymienić trzeba, zwróconych również ku zagadnieniom aktualnym, takich pisarzy, jak pisarz-deputowany Emmanuel d'Astier, autor dość pokaźnej powieści, *L'été n'en finit pas,* będącej rodzajem kroniki nadziei i przyjaźni, dalej Georges Arnaud, autor *Ceny strachu,* Herbert Le Porrier: *Juliette au passage, La découverte* (ukazanie niesprawiedliwości i obowiązku

[1] Ostatnia powieść (czy „opowiadanie") Alberta Camus, *Upadek* (1956), jest najbardziej pesymistycznym i zarazem najlepiej napisanym ze wszystkich jego utworów.

przeciwstawienia się jej), Emmanuel Roblès: *La mort en face* (historia walki przeciwko Franco), Jean Lartéguy: *La ville étranglée, Les âmes errantes* (wojna indochińska), Yves Gibeau: *Allons z'enfants* (oskarżenie militaryzmu), Armand Lanoux: *Les lézards dans l'horloge* a przede wszystkim *Le commandant Watrin.*[1]

Spośród pisarzy, dla których walka z faszyzmem, niepokój metafizyczny czy niesprawiedliwość społeczna stanowią mniej bezpośrednie źródło inspiracji, Pierre Gascar wydał między innymi znakomitą powieść zatytułowaną *Czas naszej śmierci,* Jean Bloch-Michel po *La fuite en Egypte* napisał *Un homme estimable,* rodzaj moralistyki powieściowej na wzór Montaigne'a i Camusa, Jean-Charles Pichon jest autorem szczerych i wzruszających utworów, które zdobyły mu wiernych czytelników: *La loutre, Le juge, Les clefs et la prison,* Jean Rousselot, będący zarazem poetą, wydał kilka znakomitych powieści, m. in. *Une fleur de sang* i *Le luxe des pauvres,* Maurice Druon (który w 1942 r. napisał słowa do *Pieśni partyzantów)* jest znanym autorem utworów: *Grandes familles, Chute des corps* i *Rendez-vous aux Enfers,* ponadto ma zamiar wydać serię powieści historycznych pod tytułem *Les rois maudits.*

Osobne miejsce należy się grupie pisarzy, którzy, jakkolwiek niezmiernie bliscy pisarzom zaangażowanym, stanowią niemniej, na skutek swego pochodzenia etnicznego i swej sytuacji politycznej, grupę odrębną: są to młodzi ludzie piszący po francusku, a pochodzący z białej i czarnej Afryki. Zjawisko nowe, ważne ze względu na swe rozmiary i godne uwagi, ponieważ odkrywa nam ducha narodów podległych wpływom francuskim i nacjonalizmowi. Mongo Betti na przykład w *Le pauvre Christ de Bomba* ukazuje, iż oddziaływanie misjonarzy było żadne lub wręcz negatywne. Ferdinand Oyono zarówno w *Vie de boy,* jak w *Le vieux nègre et la médaille,* opisuje „dobrych Murzynów", którzy z ufnością odnoszą się do białych kolonizatorów i którzy w rezultacie padają ofiarą swego zaufania. Jeszcze bardziej przygnębiająca jest twórczość Driss Chraïbi: *Le passé simple* (utrata wiary w Islam), *Les boucs* (utrata wiary we Francję) i *L'âne* (częściowy powrót do straconych nadziei). Również Camara Laye (czarna Afryka), Kateb Yacine, Mouloud Mammeri i Mohammed Dib (biała Afryka) piszą o swych krajach, o swej rasie, kulturze i o swych stosunkach z Francją, której duchowe tradycje wszyscy kochają i której polityka w stosunku do nich dla wszystkich lub prawie wszystkich jest przedmiotem ubolewania. Mają oni oddech pisarski, nawet jeśli czasami bywają niezręczni.

Książki pisarzy niezaangażowanych nie ustępują niekiedy pod względem artystycznym powieściom, które omawialiśmy wyżej. Ci nie dążą do określenia na nowo pojęcia człowieka, nie trapi ich też troska, by odtworzywszy w sposób możliwie najwierniejszy dolę ludzką wskazywać drogi wiodące ku wyzwoleniu i ku szczęściu. Niektórzy mają już koncepcję życia, którą talent ich mógłby w pełni wyrazić, ale do której sprecyzowania nie bardzo w swych książkach dążą: to pisarze katoliccy — ich utwory wyróżniają się wśród innych bardziej swą atmosferą niż głębią inspiracji. Mamy tu przede wszystkim dwóch wielkich pisarzy spośród najstarszych: François Mauriaca i Geor-

[1] Przypomnijmy tu zmarłego w 1944 r. pisarza, Antoine de Saint-Exupéry, którego wielką nie dokończoną powieść, *Cytadela,* wydano po roku 1946.

ges'a Bernanos. I jeden, i drugi po 1945 r. odstąpili nieco od twórczości powieściowej. Mauriac po *Le sagouin, Galigai* i *L'agneau,* powieści napisanych z rozmachem, ale o mniejszym rozgłosie niż jego utwory przedwojenne, poświęcił się polemice dziennikarskiej. Bernanos przed śmiercią napisał *Monsieur Ouine,* ostatnią swą powieść, pełną pysznych i satanicznych istot, podobnych do postaci z jego opowiadań poprzednich.

Wśród pisarzy między trzydziestym a czterdziestym rokiem życia można wyodrębnić grupę osobną. Są to: Paul-André Lesort, autor książki *Le vent souffle où il veut,* Jean Cayrol (o którym mówiliśmy wyżej), Joseph Majault, twórca płomiennego i wzruszającego dyptyku powieściowego: *Et demain sera pareil,* Gilbert Cesbron, autor powieści o księżach-robotnikach: *Les saints vont en Enfer,* Roger Bésus i Luc Estang. Stanowią oni grupę, co do której przyszłość rozstrzygnie, czy etykietka katolicka, pod jaką ich tu dziś podajemy, pozostanie trafna. Co do Luc Estanga — którego ortodoksja w tej chwili nie ulega żadnej wątpliwości — reakcję kół katolickich na pewne jego utwory (zwłaszcza na *Les stigmates,* potępione przez Watykan) charakteryzuje ponowny rozkwit dogmatyzmu, który sroży się we Francji nie tylko w dziedzinie wiary i polityki, ale także w literaturze i sztuce.

Poeta Loys Masson, w którego utworach poetyckich czy polemicznych widoczne są wpływy katolicyzmu, jest autorem osobliwej powieści (której nie można by włączyć do literatury katolickiej), oscylującej między rzeczywistością i fantastyką: *Les Tortues.* Na przeciwnym brzegu umieśćmy antyklerykała Rogera Peyrefitte, pisarza o powodzeniu mocno dwuznacznym, autora książek: *Amitiés particulières* i *Ambassades,* który ostatnio opublikował *Klucze świętego Piotra* (satyrę na obyczaje Watykanu) oraz książeczkę mniejszych rozmiarów: *Jeunes proies.* Albert Cossery, Egipcjanin pochodzenia francuskiego, napisał przejmujące powieści na temat obyczajów egipskich: *Mendiants et orgueilleux* i *La maison de la mort certaine.* Jean Reverzy, pisarz poważny i wnikliwy, jest autorem dwóch powieści: *Le passage* i *Place des angoisses.* Jean Fougère, lekki, pełen humoru gawędziarz, wydał od 1946 roku nowele: *Visite* i *Un cadeau utile,* oraz kilka powieści, między innymi: *La pouponnière* i *La cour des miracles,* wdzięcznie napisaną satyrę na francuskie koła literackie.[1]

Pozostaje nam omówić grupę, której jednolitość, gdyby sądzić tylko według książek, byłaby trudno dostrzegalna, ale która zajmuje w literaturze francuskiej pozycję niewątpliwą i tym bardziej godną uwagi, iż od kilku lat stale i stopniowo wzrasta: mowa tu o powieściopisarkach. Żadna z nich, ani głębią, ani pod względem formalnym, nie dorównuje Simone de Beauvoir czy Colette. Ale te wnuczki Madame de Scudéry i Comtesse de Ségur mają zacięcie i władają piórem z taką śmiałością, jak niejeden mężczyzna. Ponadto wzbogacają horyzont powieściowy, dotychczas bardzo pod tym względem

[1] Wśród pisarzy, którzy dali się poznać po 1945 r., wypada jeszcze wymienić: François Nourissiera, Michela Zéraffa, Rogera Nimier, Jacques'a Perry, Gilberta Sigaux, Rogera Ikora, Jacques'a Lanzmanna, Guya Dupré, Georges'a-Emmanuela Clancier, Guya Le Clec'h, Romain Gary'ego i Hervé Bazina. Jeżeli nie wspominamy o autorach znanych sprzed wojny, którzy po wojnie wydali nowe powieści, to dlatego, iż do swej twórczości o niewątpliwych wartościach dodali jedynie utwory pozbawione cech oryginalnych: na przykład Georges Duhamel, Jules Romains i in.

jednostronny, o nowe zapatrywania na sprawy miłości, zazdrości i na problemy małżeństwa. Są to: Simone Jacquemard, Françoise d'Eaubonne (poetka i powieściopisarka zarazem), Odette de Mourgues, autorka *Jugement avant dernier*, Béatrix Beck ze swoimi pięcioma powieściami, z których jedna, *Léon Morin, prêtre*, otrzymała nagrodę Goncourtów, dalej Marguerite Duras, autorka *Le Square*, powieści, którą sama udramatyzowała pisząc według niej sztukę teatralną, Marianne Andreau, zżyta z fantastycznością, jakiej pełne są jej książki: *Le prophète* i *La lumière d'épouvante* (ostatnia napisana bezpośrednio pod wpływem okropności obozów koncentracyjnych), następnie Françoise Sagan, której piorunujący sukces tłumaczy się nie tylko niezaprzeczalną wartością literacką jej utworów *(Witaj, smutku* i *Pewien uśmiech)*, ale i okolicznościami dość od literatury odległymi, wreszcie Françoise Mallet-Joris, przyrównywana do ostatniej, autorka znakomitej powieści: *Le rempart des béguines*, po której przyszły książki słabsze: *La chambre rouge* i *Les mensonges*. Oto najgłówniejsze z powieściopisarek, jakie debiutowały w ciągu dziesiątka lat...

Na zakończenie wypada wspomnieć o małym lecz ambitnym gronie kilku młodych pisarzy, poszukujących dla powieści francuskiej nowych środków wyrazu i nowego stylu. Wymieńmy tu: Michela Butora, który próbował w ten sposób odnowić warsztat pisarski w swej książce *Passage de Milan*, następnie Michela Rousseau-Bellier, autora *Mon petit ciel* i zwłaszcza *Le garçon confortable*, oraz Alaina Robbe-Grilleta, który napisał *Les Gommes* i *Le Voyeur* — dwaj ostatni (pierwszy zamilkł od czterech lat) z większym lub mniejszym powodzeniem i wytrwałością prowadzą uporczywe i trudne poszukiwania. Całkowite zniszczenie powieści jako gatunku literackiego nie wydaje się możliwe — przystosowuje się on już do tylu rozmaitych realizacji, że dodanie do nich jeszcze jednej niewiele by wniosło... Styl jednak można odnowić w sposób bardziej gruntowny. W każdym razie można coraz bardziej dążyć do tego „białego pisarstwa", do tego „zerowego stopnia" stylu, o których mówił niedawno Roland Barthes.

Nie mówiliśmy o wpływach obcych, jakie oddziałały na francuską twórczość powieściową ostatniego dziesięciolecia. Powiedzmy w dwóch słowach, że pisarze amerykańscy popchnęli niektórych prozaików francuskich na drogę monologu wewnętrznego czy opowiadania w typie *„flash back"* („błyskawicznego zdjęcia")... Nie wydaje się, aby istniały jakieś inne znaczniejsze wpływy, jedynie może, w pewnych wypadkach, współzawodnictwo między Francuzami i Anglikami czy Francuzami i Włochami. Współzawodnictwo niewątpliwie żyzne, i należałoby sobie życzyć, aby w miarę rozszerzania się wymiany kulturalnej rozciągnęło się ono na wszystkie literatury bez wyjątku.

Kończąc wyrażamy pragnienie, aby szkic ten, nawet jeśli grzeszy jakimś przeoczeniem (co jest prawie nieuniknione), ukazał kierunki i znaczenie francuskiej twórczości powieściowej ostatnich dziesięciu lat — k i e r u n k i, których, jak widzieliśmy, jest sporo, i z n a c z e n i e, które zawdzięcza nie tylko ilości utworów (a nie wymieniliśmy wszystkich), ale także ich wartości czysto literackiej!

Przełożyła
Irena Małuszyńska

Jean Duvignaud

WALKA O TEATR

Niesposób mówić o współczesnym teatrze francuskim bez podkreślania ogromnych trudności, z jakimi walczą reżyserzy i autorzy nowych sztuk.

Sytuacja ta zresztą dotyczy nie tylko teatru „awangardy", ale wszystkich eksperymentów paryskich w dziedzinie sztuki teatralnej.[1] Czyż nie jest paradoksem, że Jean-Louis Barrault po dziś dzień nie ma własnego teatru, że sztuka Samuela Becketta *Fin de partie*[2] nie może znaleźć dostatecznie inteligentnego kierownika teatru, który by chciał jej użyczyć swej sceny, że „Noctambules" zbankrutował dzieląc losy „Babylone" i Théâtre de Poche? W tym samym czasie sztuki mierne, żeby nie powiedzieć wulgarne, odnoszą na niektórych scenach żenujące sukcesy. Czyż nie jest paradoksem, że Anouilh cieszy się ogromnym powodzeniem, kiedy Giraudoux czy Commenlynck dotychczas nie zdobyli rozgłosu, na jaki zasługują?

CZY ISTNIEJE KRYZYS TEATRU FRANCUSKIEGO?

Niektórzy krytycy z upodobaniem mówią o „kryzysie teatralnym". Oczywiście, warunki materialne, w jakich pracować muszą reżyserzy (mam na myśli teatr „awangardy"), są tak opłakane, a trudności finansowe i tarapaty administracyjne tak uciążliwe, że walka J. M. Serreau'a, J. Mauclaira czy Roger Blina[3] o pokazanie swych ulubionych sztuk publiczności musi budzić podziw.

Należy podkreślić, że ci odważni entuzjaści teatru nie zawsze znajdują wśród wpływowych krytyków należne poparcie. To nie prawdziwi obrońcy i znawcy teatru, lecz krytyka oficjalna, „akademicka" decyduje o życiu

[1] Wszyscy znają przesadną do ostateczności centralizację francuską; jeśli istnieją „Ośrodki Dramatyczne" w niektórych miastach prowincjonalnych (Aix, Strasburg, Rennes, Tuluza), to los ich związany jest z poglądami estetycznymi magistratów hołdujących raczej „geniuszowi" Gounoda i Planquette'a niż Giraudoux.

[2] Wydanie „Editions de Minuit".

[3] J. M. Serreau przez długi czas kierował teatrem „Babylone" aż do jego bankructwa. Wystawił we Francji Brechta, Ionesco, Adamova i jedyną znaną sztukę Kafki *Strażnik grobowca*. Roger Blin to najbardziej znany i poważany reżyser teatru awangardy; przyjaciel Artauda, odkrywca sztuki *Czekając na Godota*. Długo walczy o jej wystawienie, dzięki niemu też odnosi ona triumfy.

lub śmierci sztuki, o komplecie czy pustce na sali, zbyt często idąc ręka w rękę z teatrem komercyjnym.

Beckett, Adamov czy Ionesco natrafili na mur sprzeciwu lub milczenia, Audiberti i Vauthier z trudem zaczynają drążyć ścianę obojętności, na jaką się natknęli. Oczywiście, praca dokonywana przez miesięczniki i tygodniki nie idzie na marne, ale jest to praca powolna, przenikająca do czytelników dopiero po upływie dłuższego czasu.

Można zadać pytanie: czy krytycy „akademiccy", którzy pod koniec wojny, w atmosferze upojenia zwycięstwem, zdobyli się na duży wysiłek zrozumienia i pokochania Sartre'a czy Camusa, tak dalece wyczerpali się zadając gwałt swojej tradycjonalnej estetyce, iż obecnie nie są już zdolni do podobnego wysiłku duchowego. Ta niezdolność jest jednym z elementów kryzysu.

Dodajmy do tego ponurego obrazu niechęć młodych literatów do pracy dla sceny. Nie wykluczone, że gdyby pisanie dla teatru bardziej się opłacało m a t e r i a l n i e, znalazłoby się więcej autorów, którzy by szukali szczęścia w tej dziedzinie. Niestety, jeśli względnie łatwo jest wydać powieść „trudną", niedochodową, powieść eksperymentalną czy też warsztatową, jak utwory Robbe-Grilleta lub Blanchota, to jest prawie niepodobieństwem wystawić sztukę uchodzącą za eksperyment. Prawda, państwo przyznaje subsydia dla debiutów scenicznych, ale są to sumy śmiesznie małe i przeznaczone jedynie dla pierwszych przedstawień. Jeśli zaś idzie o dalsze przedstawienia, teatr może liczyć tylko na przypadek, na szczęście reżysera, na fantazję dyrektora. Garstka niezłomnych kroczy tą drogą. Jest prawie pewne, że upór ten w końcu się opłaci.

JEDEN CZY WIELE RODZAJÓW PUBLICZNOŚCI?

Wydaje się, że kryzys, jeśli w ogóle istnieje, nie wynika ani z braku nowych sztuk (takie sztuki są!), ani z braku zainteresowania reżyserów, ani z powodu trudności finansowych, które można ostatecznie przezwyciężyć, ale przede wszystkim stąd, że został wzniesiony mur między publicznością a teatrem, ściślej mówiąc — że powstał mur oddzielający teatr „awangardy" od awangardowej publiczności.

Słuszniej jest mówić w tym wypadku o różnych rodzajach publiczności: o publiczności szukającej rozrywki i publiczności pasjonującej się teatrem, o publiczności szukającej sztuki lekkostrawnej i publiczności myślącej. Trudno rzeczywiście traktować tak samo kupca zabierającego swą przyjaciółkę do teatru bulwarowego, teatru, który za słone pieniądze zapewnia dwie godziny odprężenia (kino w pojęciu nowobogackich to dobre dla gminu), i studenta, urzędnika, biuralistę czy nawet robotnika, który z trudem, przekraczając swoje możliwości materialne, kupuje jak najtańszy bilet na przedstawienie Ionesco lub Becketta.

Rzecz jasna, że te dwa rodzaje publiczności przenikają się nawzajem; teatr po wyzwoleniu znalazł się w takich warunkach, że Sartre i Camus mogli liczyć na oba rodzaje publiczności. Natomiast już Vauthier i Beckett byli w stanie zdobyć tylko małą garstkę widzów bogatych, decydujących o opłacalności widowiska.

A jednak nie w tym tkwi sedno sprawy; nie idzie po prostu o niechęć publiczności burżuazyjnej ani o to, że stroni ona od tego teatru, idzie o możność zapełnienia widowni ludźmi, którzy czytają sztuki, ale nie chcą ich oglądać na scenie, idzie o ludzi, którzy daliby się przekonać do nowej formy teatru, gdyby się z nią zapoznali. Fakt, że *Czekając na Godota* stało się sukcesem (nie dającym się porównać, oczywista, z powodzeniem Roussina i Anouilha, znanych pisarzy bulwarowych), świadczy o tym, że można ściągnąć do teatru publiczność zdolną do jego obrony i poparcia. Ale dotychczas, w ciągu dziesięciolecia, był tylko jeden taki eksperyment.

Na szczęście od pięciu lat istnieje we Francji szeroka publiczność wychowana na prawdziwych wartościach kulturalnych, publiczność, która potrafi coraz bardziej cenić i popierać nowe eksperymenty; mam na myśli publiczność wychowaną przez Vilara i jego Théâtre National Populaire.

Kiedy w roku 1951 Vilar objął kierownictwo Palais de Chaillot, nic jeszcze nie przyciągało tłumów publiczności na wzgórze Trocadéro. Prawdziwy geniusz zespołu T.N.P. nie tylko stworzył nową formułę sceniczną, ale potrafił skupić wokół siebie ogromną rzeszę wielbicieli.

Nowa formuła sceniczna Vilara zrywa całkowicie (nareszcie!) z tradycją naturalistyczną i umizgami Komedii Francuskiej; jest ona odpowiednikiem tego, co Roland Barthes nazywał „jansenizmem" w inscenizacji. Dzieło, sprowadzone do elementów czysto dramatycznych, ogołocone z ozdóbek i upiększeń, ukazuje się w swej nagości i prostocie. To radykalne oczyszczenie winno kształtować smak widowni, uzmysławiając jej, że teatr to nie kopiowanie życia rzeczywistego, ale upiększonego, to nie ukazywanie świata pozłacanego na wierzchu jak w teatrze burżuazyjnym.

Jeśli idzie o publiczność — cyfry są wielce wymowne. Vilar w swoim tryumfalnym biuletynie, ogłoszonym niedawno, podaje, że w ciągu pięciu lat przedstawienia jego oglądało aż 2 miliony 200 tysięcy osób. Można to porównać z gwałtownym przypływem morza. Ale nie miałoby to większego znaczenia, gdyby Vilarowi nie udało się skupić wokół swego teatru widzów, którzy stali się jego wyznawcami. Sekret jego powodzenia tkwi właśnie w tym, że stwarzając sobie stałą publiczność, zmienił we Francji stosunek widowni do widowiska, przywrócił scenie jej walor, publiczności — smak, a dziełom uchodzącym za martwe — ich żywotność i aktualność.

Co wieczór przeciętnie 1489 widzów oklaskuje Kleista czy Corneille'a. Nie jest to chyba rzecz do pogardzenia.

Nie będzie więc fałszem, jeśli powiemy, że Vilar pogodził publiczność francuską z tragedią: z Corneille'em, Szekspirem i Kleistem. Ale jeszcze słuszniej będzie, jeśli skonstatujemy, że publiczność, przyzwyczajona już teraz do dobrego teatru, wybredna, spragniona dobrej sztuki, potrafi zrozumieć nowe utwory. Kleist i Büchner, Corneille i Molier dzięki T.N.P. pomagają w zrozumieniu Sartre'a, Adamova i Becketta.

Dopóki trwać będzie ten zapał, dopóki młodzi reżyserzy nie dadzą się złamać przez trudności materialne, nie wolno mówić o kryzysie teatru.

Nie zaszkodzi jednak, jeśli obcy czytelnik dowie się, jakie istnieją trudności i jakie nadzieje. Łatwiej mu będzie umieścić nowe sztuki w ich prawdziwym klimacie.

NOWA DEFINICJA TRAGIZMU

Nie mamy zamiaru mówić tutaj o dramaturgach znanych na całym świecie, których sztuki wystawiane są często we Francji i za granicą. Ważną jednak rzeczą jest wspomnieć o dwóch autorach, którzy stali się głośni po wojnie: o Sartrze i Camusie, gdyż ich poglądy pozwolą łatwiej zrozumieć ewolucję teatru francuskiego w ostatnich latach.

Nazwano ich teatr oraz teatr ich uczniów „teatrem absurdu", gdyż człowiek został tu ograniczony do najprostszych elementów i uwięziony w sytuacji ostatecznej, z której nie ma wyjścia. Z tego względu wspomnianych autorów należałoby raczej nazwać „realistami", gdyż skazując swoich bohaterów na okrutną szczerość pokazują nędzę współczesnego człowieka i przeklętą stronę jego losu.

Warto podkreślić, że forma dramatyczna u obu tych autorów pozostaje bezpośrednio pod wpływem Kafki: oddać na scenie jego prostotę, doprowadzić bohatera do stanu, w którym byłby tylko tym, czym być się wydaje, zamknąć go w sytuacji ograniczonej sceną, czyż nie jest to odpowiednik widowiskowy powieści Kafki? Czyż *Nieporozumienie* Camusa lub *Przy drzwiach zamkniętych* Sartre'a nie są obrazem człowieka w obliczu procesu? Przychodzi na myśl „świat za drutami" *Zamku* Kafki. Jednostka staje się więźniem ciasnej sceny, w której ramy wtrąca ją sam autor. Dawny fatalizm tragiczny teatru tradycjonalnego opuszcza niebo, skąd — bardzo to daleko — patrzał na cierpienia i śmierć bohaterów, zstępuje na ziemię i wciela się w samych ludzi. Zetknięcie się ludzi ze sobą wywołuje konflikt, ścieranie się sumień i nigdy Wielki Sędzia nie przyjdzie, aby oczyścić upadłych bohaterów, nigdy nie przyniesie wawrzynu sławy ani wyroku potępienia. U Satre'a i Camusa (później w *Soledad* Colette Audry) prawdziwa tragedia nie zaczyna się pod spojrzeniem Boga, lecz dopiero wtedy, kiedy pustoszeje niebo...

Postaci wyzwolone od antycznego fatum, od wiary Claudela, od alegoryj mitycznych Giraudoux, uwięzione w świecie, którego nie wybierały, niosą w sobie winę przestępstwa nie popełnionego wobec innych ludzi.

Nie należy się dziwić, że powieściopisarz mógł mieć taki wpływ na teatr. Nikt dobitniej niż Kafka nie pokazał, jak bardzo został zdegradowany wyniosły i konwencjonalny obraz człowieka, jaki on sam sobie stworzył w XIX wieku, nikt nie znalazł bardziej skutecznej formy dla wyrażenia tego procesu. Aby dać najbliższe prawdy, najbardziej przekonujące czytelnika wyobrażenie o upadku człowieka, Kafka wybiera sytuację ostateczną — zamknięcie w jak najciaśniejszej przestrzeni. W tym duchu dramaturgowie zaliczający się do tej samej „szkoły" nawiązują do idei „drzwi zamkniętych". Teatr z ograniczoną sceną, ze sceną pudełkową, staje się ramą i więzieniem, do którego autor i reżyser wtrącają swych bohaterów. Jest to honorowe i fascynujące miejsce, gdzie odbywa się dramatyczne spotkanie katuszy i cierpienia.

Sartre i Camus umieli zdobyć szeroką publiczność i narzucić jej nową formę tragedii, lecz ich sposób wypowiadania się nie odbiega od tradycjonalizmu. Obecnie chcemy przedstawić pisarzy dramatycznych, u których zarówno sposób wypowiadania się jak i myśl są nowe. Godne uwagi jest to, że w ostatnich pięciu, sześciu latach pojawiło się nowe pokolenie, które można

by nazwać prawdziwą „Szkołą paryską", a więc tak, jak przed pierwszą wojną światową nazywano kubizm.

Tak samo jak kubizm, nowa sztuka teatralna jest przełomem i zrywa z tradycjonalnymi nawykami, gwałci sposób odczuwania publiczności i wprowadza na scenę to, czego dotychczas nigdy nie ośmieliła się pokazać. Tak jak kubizm, „Szkoła paryska" jest międzynarodowa: Ionesco jest Rumunem, Adamov — Ormianinem, Beckett — Irlandczykiem, Audiberti — Włochem, a Vauthier — Francuzem. Jeśli tych dramaturgów różnego pochodzenia zbliża język francuski, to jeszcze bardziej jednoczą ich wspólne troski, jakie chciałbym pokrótce przedstawić. Nakreślimy więc główne linie poszukiwań, które, choć nowe, nie zawsze dają gwarancję artystycznego sukcesu.

DOPROWADZENIE CZŁOWIEKA DO STANU NAJBARDZIEJ ELEMENTARNEGO

Ruch, któremu dali początek Camus i Sartre, afirmuje się, gdyż postaci nowego teatru doprowadzone zostały do najprostszej ekspresji. W najgłośniejszej sztuce awangardy francuskiej *Czekając na Godota* dramaturg przedstawia dwóch żebraków, dwie istoty, które stoczyły się na dno nędzy. Nędzy fizycznej i intelektualnej, gdyż obie te postaci są, żeby się tak wyrazić, skazane na odtworzenie świadomości i losu ludzkiego w aspekcie ogólnym, będąc przy tym na wpół zidiociałym strzępem ludzkim. Oczywiście, ludzie ci rozmawiają ze sobą, ale każde ich słowo przepada razem z chwilą, w której zostało wypowiedziane. Jakże więc można śledzić wątek ich myśli? Jak posługiwać się pamięcią? W jaki sposób wybiegać naprzód nadzieją? Ledwo, ledwo jakieś przebłyski migają śród tego bełkotu, a przy tym obaj biedacy, podobni do marionetek lub do postaci chaplinowskich, wykonują jak cyrkowcy ewolucje akrobatyczne. Można powiedzieć, że Beckett chciał zastąpić tradycjonalną psychologię dziwaczną i nieskoordynowaną grą ciała i słów, że chciał, abyśmy odczuli niewymierność dystansu dzielącego człowieka od tego, co wydaje mu się jego myślą, od tego, co wydaje mu się jego życiem, że chciał nam pokazać ze znacznie większym okrucieństwem i realizmem niż Sartre „trudność bycia" i nędzę naszego istnienia. Niewątpliwie siła tego utworu tkwi w jego napastliwości: uświadamiając widzowi niezłożoność jego natury, zmusza go do odrzucenia maski hipokryzji, która oddziela go od rzeczywistości. Nie idzie więc już o psychologię; w świecie przypominającym, rzecz oczywista, świat Kafki dwie istoty pozbawione owej dumnej świadomości, którą pisarze tak chętnie obdarzali swoich bohaterów, walczą jak mogą z chłodem i głodem, z oczekiwaniem, z szaleństwem. Starzec z *Chaises* Ionesco i Kapitan Bada Vauthiera należą do tego samego gatunku.

WYNALEZIENIE DIALOGU

W tej sytuacji, doprowadzonej do najniższego stopnia, potrzebny jest dialog nowego typu. W *Cantatrice Chauve* Eugeniusz Ionesco do dialogu dwóch osób przedstawionych według starej konwencji wtrąca bez ładu i składu cytaty z samouczka języków obcych. Idzie, jak się wyraził sam Ionesco, o „anty-dramat", to znaczy o utwór odrzucający konwencje „pięknego sposobu mó-

wienia", o niezwykłą woltę zamierzonej burleski, polegającej na zderzeniu się naturalnej sytuacji z nie odpowiadającym jej dialogiem. Idzie o zaszokowanie widza, zmuszenie go do śmiechu z samego siebie albo do poznania własnej nicości (tak jak np. u Adamova). Dialog tego teatru nie wiąże się z sytuacją, ma na celu nie objaśnianie jej czy komentowanie, ale oderwanie się od niej, ażeby stała się w naszych oczach tym bardziej oczywista i surowa. Słowem język przestaje być pieśnią, kiedy teatr nie chce uosabiać losu.

CZŁOWIEK PRZEŚLADOWANY

Doprowadzając człowieka do najniższego stopnia nowy teatr w sposób logiczny posuwa swe poszukiwania aż do ostatecznych granic: chodzi o to, ażeby ujawnić prześladowanie, jakim podlega jednostka we współczesnym świecie. Historia najnowszych czasów wykazała, że obecnie nie ma prawie społeczności ludzkiej, która by potrafiła wymknąć się spod prawa dążącego do uczynienia z człowieka istoty oskarżonej, ściganej (nazbyt często) i prześladowanej (prawie zawsze). Czy są to prześladowania wynikające z mechanizacji przemysłu (Charlie Chaplin w *Nowych czasach),* prześladowania polityczne, rasowe czy też prześladowania ze strony biurokracji i administracji, zawsze realizm teatru współczesnego stara się przedstawić człowieka w świecie, w którym żyje. Czasem zarzuca się teatrowi abstrakcjonizm, ale abstrakcjonizm ten wynika z konieczności wyobcowania postaci, wydobycia jej z otoczki, która w życiu normalnym użycza pociechy i kompensaty. Tak np. Kapitan Bada Vauthiera, ścigany przez własną manię i przywidzenia, stwarza wokół siebie upiorny świat, zanim popadnie w stan unicestwienia, przynoszącego widzowi wyzwolenie od własnej obsesji.

Tę dwoistość zmierzającą do wyzwolenia widza od jego własnych manii środkami teatralnymi ukazały nam najpierw sztuki Adamova i Ionesco. W *Invasion* Adamova człowiek staje się łupem dręczących go wspomnień o umarłym, który mu zostawił w spadku papiery wartościowe. Człowiek ten nurza się w morzu papierów i powoli w nich tonie. W *Chaises,* najlepszej sztuce Ionesco, która była obok *Czekając na Godota* największym sukcesem teatru awangardy, dwoje staruszków wykolejonych przez życie marzy o stworzeniu sobie innego świata; starzec mitoman postanawia wydać wyimaginowane przyjęcie dla wszystkich ludzi, od których staruszkowie doznali krzywd i pogardy. Zmyślone obrazy zaczynają stopniowo toczyć jak rak żałosną świadomość staruszków. Prześladowani przez wspomnienia, prześladowani przez własną bezsilność staruszkowie dochodzą do stanu zdziczenia i do żałosnego końca: pokazani zostają takimi, jacy są, a nie jakimi chciałby ich widzieć szary człowiek — spowitych w piękno uczuć.

LOGIKA POETYCKA

Bezsprzecznie pewne wpływy surrealizmu przestają oddziaływać i obumierają na scenie awangardy, gdyż nowi autorzy wystawiają czasem sztuki, w których logika fantazji i snu bierze górę nad logiką prawdopodobieństwa, która jest śmiercią dla sztuki. Dotyczy to Schehadégo, który w *Monsieur Bo'ble ou la Soirée des Proverbes* roztacza przed nami raczej szereg

następujących kolejno obrazów poetyckich niż powiązanych ze sobą elementów jakiegoś węzła dramatycznego. Również w teatrze Audibertiego (autora, który już dawno zasłużył sobie na sukces, twórczość jego bowiem zaczyna się na długo przed wojną) logika rzeczy nieprzewidzianych i wyobraźni panuje nad logiką tradycjonalną. Czy Bo'ble to szaleniec, czy też marionetka? Jest bez wątpienia jednym i drugim. Autor, niczym artysta Guignolu, wprawia w ruch swe postaci, dbając znacznie mniej o to, jaką spełniają funkcję czy jaką rolę odgrywają w świecie tradycjonalnym, niż o ich związek z wyobrażeniem, podsuwanym przez gorączkową fantazję. Oczywista, znana nam jest tradycja Grabbego i sławni fantaści włoscy, bełkot słowny clownów, lecz nigdy jeszcze teatr nie odważył się z taką ostrością pokazać rzeczy uważanych za niemożliwe.

GWAŁTOWNOŚĆ I OKRUCIEŃSTWO

Antonin Artaud w swoim utworze *Le Théâtre et son Double*[1], który wywarł na reżyserów (Vilar, Barrault, Blin) i na pisarzy (Adamov) decydujący wpływ, mówi o tej gwałtowności i o okrucieństwie, koniecznym w prawdziwym teatrze, okrucieństwie, które mamy u starożytnych Greków, Szekspira, dramaturgów hiszpańskich, w pewnej mierze również u Gogola, a które teatr burżuazyjny zatracił. Okrucieństwo to fascynuje widza i zarazem odpycha, ale to dwoiste wzruszenie wywołuje właśnie *„katharsis"*, o której mówił Arystoteles, radosne oczyszczenie, które wyzwala widownię od mętnych uczuć niepokoju, podnosi ją na wyżyny, gdzie tragizm (a także komizm, równie okrutny u Artauda jak tragizm) staje się oczywisty.

Okrucieństwo to można znaleźć również w *La grande et la petite Manoeuvre* Adamova, gdzie widzimy człowieka okaleczonego i torturowanego na scenie przez władzę absurdalnej dyktatury. To jest może najlepszy utwór Adamova z jego pierwszego okresu. Jesteśmy świadkami, jak okalecza się potulnego obywatela, który kolejno traci jedną rękę, jedną nogę, potem drugą rękę i drugą nogę, aż staje się kadłubem, skazanym na polityczną gimnastykę przez jakąś ukrytą centralną władzę, wydającą absurdalne rozkazy.

Ale ta sztuka nie jest jedynym przykładem owej tendencji. Ostatnia sztuka Becketta *Fin de partie* przedstawia dwoje sparaliżowanych dzieci, leżących obok kubłów do śmieci, w których znajdują się ich rodzice. Czyż nie jest to bezlitosny widok upadku pokazanego z całym realizmem? Można powiedzieć, że w dzisiejszym teatrze nie istnieją rzeczy, których nie można by pokazać.

PRÓBA UPOLITYCZNIENIA

Pod pływem Brechta teatr awangardy uznaje obecnie, że może odegrać konkretną rolę polityczną. Nie trzeba chyba przypominać, że od czasów Beaumarchais'go tradycje teatru politycznego są we Francji głęboko zakorzenione; lecz oryginalność tej próby polega na tym, że autorzy podejmujący ją dbają o to, żeby nic nie uronić z osiągnięć „awangardy". Tak więc np. Ada-

[1] Książka ta została wydana u Gallimarda przed wojną. Dziś nie można jej znaleźć. Może zostanie wydana w *Dziełach zebranych*, jeśli rodzina Artauda wyrazi zgodę (Artaud, jak wiadomo, umarł po długotrwałej chorobie umysłowej).

mov, aby demaskować system kapitalistyczny, przedstawia w sztuce *Ping-Pong* dwóch młodych ludzi przed jednym z owych automatów, jakie można ujrzeć w kawiarniach paryskich. Gra pochłania ich, ale poza grą interesuje ich możność zdobywania pieniędzy,jaką otwiera przed nimi pasja hazardu. Obaj nasi bohaterzy organizują „trust automatów", aby je wszystkie skupić w jednym ręku. Oczywista, wszystko kończy się żałosnym niepowodzeniem. *Paolo-Paoli,* sztuka niedawno wydana przez Adamova, która zostanie w bieżącym roku wystawiona, stanowi duży krok naprzód w tych próbach teatru, mającego demonstrować prawdy polityczne i zmusić widza do buntu — przynajmniej moralnego — przeciw ustanowionym instytucjom. W sztuce tej Adamov pokazuje kapitalizm francuski w osobie awanturnika, który z końcem ubiegłego wieku montuje aferę z rajerami, natrafia na trudności, pokonuje je, zdobywa majątek dzięki wojnie, sprzedając guziki do mundurów, i osiąga całkowitą równowagę ducha. Postać ta przypomina znanego bohatera z powieści Henryka Manna *Poddany* i Hagenaua z *Somnambulików* Brocha. Tak jak jego poprzednicy, Adamov chce pokazać kruszenie się wartości i wypaczanie ludzkiej godności. To właśnie nadaje teatrowi cechę surowej ideowości politycznej, nieprzejednanej szlachetności.

NADZIEJA JAKO JEDNA Z GAŁĘZI SZTUK PIĘKNYCH

Nie miałem, naturalnie, zamiaru dać pełnego obrazu młodego teatru we Francji. Ani też nie starałem się być absolutnie „obiektywny", gdyż walka o zwycięstwo nowej sztuki nie zawsze pozwala na sprawiedliwość wobec Anouilha czy Montherlanta. Usiłowałem wskazać pewne tematy, które wytyczają młodym autorom kierunek ich poszukiwań; zdawałem sobie przy tym sprawę, że w tym wypadku jestem zarazem sędzią i stroną. No cóż, koniec końców teatr zawsze jest walką i ta walka cechuje wszystkie epoki życia literackiego we Francji.

Kierowałem się podwójnym celem: po pierwsze dać do zrozumienia podróżnikowi, że oficjalna fasada ukrywa ogrom rzeczy, jakich nie dostrzeże od pierwszego wejrzenia, a jest nim nowy teatr, po drugie umożliwić czytelnikowi znalezienie nici przewodniej dla zrozumienia szeregu utworów, które wydają mu się czasem trudne lub dziwne.

Nie wydaje mi się, że można mówić o „kryzysie teatralnym". W bieżącym roku wejdzie na afisz nowa sztuka Becketta (zostanie ona wystawiona wbrew trudnościom, jakie obecnie ma Roger Blin), nowa sztuka Ionesco, nowa sztuka Audibertiego, nowa sztuka Adamova. Czy sytuacja nie jest jednak trudna? Oczywiście, trzeba wiele wysiłku, trzeba będzie toczyć boje z dyrektorami, z administracją, z finansowymi potentatami, którzy trzymają łapę na środkach reklamy, z krytyką. Ale koniec końców utwory te istnieją. Zjawiają się nowi dramaturgowie i nic nie może zatrzymać nadziei uporczywej, walczącej i świadomej swych dążeń.

Przełożył
Julian Stryjkowski

Maurice Nadeau

OBRAZ KRYTYKI FRANCUSKIEJ

Poezja współczesna wywodzi się z Baudelaire'a, Lautréamonta i Rimbauda, powieść — z Balzaka, Stendhala i Flauberta, krytyka literacka — z Sainte-Beuve'a. Któryż z dzisiejszych krytyków francuskich nie chciałby odegrać tej roli, jaką odegrał w swojej epoce Sainte-Beuve, i to mimo pewnych niedostatków metody, mimo pewnej krótkowzroczności (nie potrafił dojrzeć wielkości Balzaka i zlekceważył Baudelaire'a), mimo zawiści, a nawet małości? Znaczenie Sainte-Beuve'a, twórcy krytyki jako osobnej i autonomicznej gałęzi literatury, podniesionej przezeń do rangi „rodzaju literackiego" (w XVII wieku Boileau był poetą, w XVIII Diderot i Wolter — filozofami), nie ulegało nigdy wątpliwości dla jego następców.

Sainte-Beuve dokonał rewolucji w „ocenie dzieł myśli" zastępując analizę utworów literackich według ich kategorii i rodzajów przez osąd, który obejmuje jednocześnie dzieło i tego, kto je stworzył. Począwszy od Sainte-Beuve'a utwór literacki przestaje być zastosowaniem pewnych reguł, produktem „czystej myśli", by stać się odbiciem człowieka, jego temperamentu, nastrojów, trybu życia, biografii. Można zaryzykować twierdzenie, że Sainte-Beuve bardziej zajmował się sądzeniem autorów niż ich dzieł. Dzięki niemu utwór literacki nie zamykał się już w ciasnych granicach twórczości artystycznej, ale odzwierciedlał przejawy życia duchowego człowieka, i to nie jakiegoś oderwanego człowieka, ale człowieka umieszczonego w konkretnym prądzie umysłowym, konkretnym działaniu, konkretnej epoce. Sainte-Beuve nie posunął się oczywiście bardzo daleko na tej drodze, ograniczając się do kreślenia portretów i próby naszkicowania „historii naturalnej umysłów", ale wskazał swoim następcom drogę nową i płodną.

Po Sainte-Beuve'ie krytyka dostała się w ręce „profesorskie": Emil Faguet, Ferdynand Brunetière i Jules Lemaître nie mieli tego co on rozmachu, ale zajęli się wytyczeniem dwóch dróg zwróconych pozornie w przeciwnych kierunkach, którymi miała pójść krytyka: z jednej strony w ocenie dzieła literackiego powodowali się „smakiem", znajomością życia pisarzy i ich duchowych związków, rezonansem, jaki oni budzą u wyrobionych odbiorców kultury; z drugiej strony traktowali dzieło literackie jako manifestację prądu umysłowego, mentalności epoki, jako wyraz, w czasie, ewolucji intelektualnej, zgodnie z pragnieniem wieku, w którym Darwin odkrył prawo ewolucji ga-

tunków zwierzęcych, a postęp techniczny, wynalazek pary i elektryczności oraz przemysł zdawały się iść w parze z samym postępem społeczeństw i umysłów ludzkich. Te dwa kierunki myśli krytycznej wydają jeszcze dziś owoce w postaci krytyki uczuciowej (albo krytyki impresjonistycznej, albo krytyki humanistycznej) oraz krytyki socjologicznej i marksistowskiej, gdy tymczasem kierunek trzeci, krytyka freudowska, egzystencjalistyczna, filozoficzna, istnieje i rozwija się u nas od czasów ostatniej wojny.

*

Krytyka uczuciowa — albo impresjonistyczna, albo humanistyczna — panuje obecnie w gazetach, tygodnikach literackich i sporej części miesięczników. W okresie międzywojennym reprezentowali ją Paul Souday i Albert Thibaudet. Dziś uprawiają ją Robert Kemp *(„Les Nouvelles Littéraires")*, Emil Henriot *(„Le Monde")*, André Rousseaux *(„Le Figaro Littéraire")*, Marcel Thiébaut *(„La Revue de Paris")*. Są to krytycy o wielkiej kulturze i wrażliwości, humaniści, wrogowie wszelkich systemów jako takich, którzy oceniają dzieła myśli ludzkiej powodując się własnym smakiem, upodobaniami estetycznymi, tak jak się ocenia owoce na targu: jabłko, by pretendować do nazwy jabłka, powinno mieć taki kształt, taką wielkość, taki kolor i taki smak. Wszystko, co nie ma powszechnych i zwykłych cech jabłka, zostaje odrzucone do dziedziny rzeczy nie dających się określić i potwornych, do dziedziny pomyłek przyrody. Krytycy ci nie uchylają się oczywiście od badania drzewa, które wydało takie owoce, ale po to jedynie, by żałować, że drzewa takie mogą w ogóle istnieć. Biadają nad nieszczęściami epoki i „barbarzyństwem" czasów, które na nas czyhają. Rozmiłowani w tradycji humanistycznej, której szlachectwo sięga Kartezjusza, XVII wieku i Woltera, albo w tradycji katolickiej, sięgającej do św. Tomasza, św. Augustyna i Pascala, kontynuują walkę, którą od wieków toczą na florety dwa zasadnicze i tradycyjne prądy ideowe mieszczaństwa francuskiego: prąd humanistyczny, laicki, wolteriański, antyklerykalny, i prąd chrześcijański, oba zgodnie sławiąc zresztą „tradycję klasyczną" i broniąc jej przeciw wszelkim wartościom nowym, takim na przykład, jakie mogłoby przynieść wyzwolenie proletariatu. Krytyka humanistyczna nie wierzy w istnienie tych nowych wartości. Ocenia utwory i pisarzy tak, jak gdyby mieszczańska cywilizacja zachodnia miała trwać wiecznie. Ponieważ jednak wie, że — jak powiedział Valéry — „cywilizacje są śmiertelne", uważa, że wraz z kresem cywilizacji chrześcijańskiej i humanistycznej nastąpi noc apokaliptyczna, koniec świata, koniec myśli ludzkiej i kres jej działalności. Krytyka taka może więc być tylko reakcyjna a od czasu do czasu rozpaczliwa.

Drugi kierunek wytyczony przez Sainte-Beuve'a, kierunek, który sam się uważał za „naukowy", prowadząc do klasyfikowania umysłów według prądów umysłowych i epok rozwinął się szeroko i rozgałęził we wszystkich dziedzinach wiedzy i krytyki profesorskiej. Kierunek ten dał wszystkim możliwym uniwersytetom mnóstwo doktorów filozofii, którzy pogłębili znajomość naszych wielkich pisarzy, i nie mniejszą liczbę specjalistów, fachowców od Balzaka, Stendhala, Flauberta, Baudelaire'a. Nie należy źle mówić o pra-

cach doktorskich, ale trzeba podkreślić, że najczęściej są nagromadzeniem materiałów, które nie przynoszą żadnej korzyści żywej literaturze. Środowisko uniwersyteckie jest bardziej niż każde inne szczelne i odcięte od świata, w większości wypadków niewrażliwe na wielkie prądy myśli i wzruszenia współczesności. Z reguły krytycy z tego środowiska badają tylko nieżyjących pisarzy i zjawiska umarłe.

Krytyka marksistowska jest odmianą krytyki socjologicznej, niemal całkowicie uniwersyteckiej, stworzonej przez Taine'a, który „wyjaśniał" powstawanie dzieł myśli wpływem środowiska, dziedziczności i gleby. La Fontaine pochodził z Szampanii, był synem zarządcy rzek i lasów i należał do drobnej szlachty: musiał więc napisać *Bajki*. Chociaż w epoce wszechwładnego panowania poglądów Taine'a Paweł Laffargue uprawiał już krytykę marksistowską (dziś zapomnianą, nawet przez naszych marksistów), można twierdzić z całą pewnością, że dzisiejsi krytycy marksistowscy stosują starą doktrynę Taine'a, rozszerzoną jedynie o stosunki społeczne, które — chociaż wysunięte na pierwszy plan — są po prostu dodane do wpływów środowiska, dziedziczności i gleby. Rabelais, Molier, Diderot są zarówno dziećmi swojej epoki, jak i przedstawicielami mieszczaństwa walczącego z ustrojem feudalnym. Okoliczności walki każdego z nich są częstokroć badane bardzo szczegółowo; jeśli jednak krytyka marksistowska mówi— po fakcie — w jaki sposób się zjawili, to nie umie wyjaśnić przyczyn i określić szczególnego kolorytu, jaki to zjawienie przybrało. Historia staje się wielką galerią portretów zastygłych w swoich ramach, opartych o siebie i posuwających się w stronę przyszłości, by przygotować przyjście pisarzy i artystów proletariackich. Ten statyczny i biologiczny obraz dziejów myśli, gdzie pisarze są tylko dziećmi swojej epoki i przedstawicielami ścierających się bezustannie warstw społecznych, łączy się ze schematyzmem żdanowowskim, dla którego sztuka i literatura społeczeństwa socjalistycznego są z konieczności „wyższe" od sztuki i literatury każdego społeczeństwa kapitalistycznego. Doszło do takiego paradoksu, że nawet w społeczeństwie kapitalistycznym, jakim jest francuskie, można było pisać utwory nowatorskie, stosując przepisy artystyczne obowiązujące w Związku Radzieckim.

Pierre Gamarra, André Stil, Aragon w *Komunistach* uprawiali „realizm socjalistyczny". Rezultat jest zły z punktu widzenia estetyki i fałszywy z punktu widzenia ideologii. Pisarze ci zastąpili społeczną rzeczywistość francuską przez jakąś rzeczywistość powierzchowną i idealną, będącą jedynie karykaturą prawdziwych stosunków społecznych, i nadali temu realizmowi koloryt „socjalistyczny" wynosząc pod niebiosa walki i „zwycięstwa" Partii. W grucie rzeczy pisali moralizatorskie powieści drobnomieszczańskie, których oczywiście nie czytali mieszczanie i od których odwrócili się robotnicy. W kraju, gdzie myśl rewolucyjna jest ciągle żywa i śmiała, „krytyczna" w swej istocie, krytycy komunistyczni podziwiają i wychwalają literaturę godną towarzystw filantropijno-opiekuńczych. Z marksizmu, cudownego narzędzia analizy rzeczywistości społecznej, który może oddać olbrzymie usługi w krytyce naukowej, zrobiono katechizm na użytek wiernych. Nauka Marksa, który podziwiał Balzaka mimo jego poglądów monarchistycznych i religijnych, została wypaczona. Krytykom z pism *„Les Lettres Françaises"* czy

„*La Nouvelle Critique*" wystarcza, że jakiś pisarz należy do Partii albo jest jej sympatykiem, aby twórczość jego była postępowa i rewolucyjna. Wynosili pod niebiosa nacjonalistę Maurice Barrèsa i kolaboracjonistę Henri de Montherlanta, obecnie wychwalają najgorszych, reakcyjnych z estetycznego punktu widzenia, pisarzy mieszczańskich, jak Maurice Druon.

*

Nowa myśl krytyczna musiała wobec tego poszukać dróg rozwojowych w całkiem innych kierunkach. Wobec bezkrwistego humanizmu, schematycznego marksizmu, krytyki impresjonistycznej i krytyki socjologicznej, daremnie usiłujących scharakteryzować to szczególne zjawisko, jakim jest dzieło literackie, wydarzeniem było pojawienie się podczas wojny Maurice'a Blanchot. Trudno wyłożyć w kilku zdaniach metodykę krytyczną Maurice'a Blanchot i błędem byłoby uważać, że da się ona zastosować z równym powodzeniem do wszystkich dzieł literackich. W poszczególnych jednak wypadkach: Kafka, Hölderlin, Mallarmé, Rimbaud, metoda Blanchota dała niezwykłe wyniki. Blanchot przechodzi od dzieła do twórcy i od twórcy do „bytu", interesują go akty poznania ontologicznego, których dzieło jest jedynie dokumentem albo kroniką, produktem ubocznym. Blanchot uprawia krytykę o natchnieniu filozoficznym, stawiając sobie za cel poznanie autora, którym się zajmuje, w obliczu spraw ostatecznych: śmierci, szaleństwa, milczenia. Dla Blanchota zdobycie „bytu" dokonuje się w rejonach, do których język nie ma dostępu, język jest tylko kompromisem, złym tłumaczeniem stanu nie dającego się wyrazić słowami. Utwór literacki wskazuje, co się dzieje albo będzie działo, i dzięki tej właśnie wskazówce krytyk dojdzie do poznania ontologicznego. Ale przedsięwzięcie wyrażenia słowami tego doświadczenia tak, jak zostało przeżyte (co Blanchot zrobił na przykład w wypadku Lautréamonta, śledząc krok za krokiem autora *Pieśni Maldorora*), jest również skazane na niepowodzenie: jak to wynika z definicji, nie potrzeba mu słów. Według Blanchota człowiek żyje w pogoni za snem, milczeniem i śmiercią, stanami uprzewilejowanymi, w których „byt" zlewa się całkowicie z „niebytem". Z punktu widzenia tych stanów literatura może być jedynie kompromisem. Wartość metody krytycznej Maurice'a Blanchot polega na tym, że dzięki niej pisarz staje się kimś innym niż „zbieraczem słów", że jest ukazany w tej fazie egzystencji, gdy staje wobec krzyżowych zagadnień doli człowieczej. Niewątpliwie pytania takie zadawali sobie Rimbaud, Kafka czy Mallarmé. Ale czy zadaje je sobie z równą powagą ogół poetów i powieściopisarzy? Metodę krytyczną Blanchota można stosować tylko do największych.

Georges Poulet również od dzieła całkowitego zbliża się do twórcy. Dzieło musi być jednak zakończone i zamknięte śmiercią autora, aby miało cały swój sens i tworzyło całość nie podlegającą żadnym wariacjom. Poulet bada je wówczas z bardzo szczególnego punktu widzenia: zależnie od pojęcia, niejako organicznego, jakie autor stworzył sobie o „czasie", o trwaniu. Wszystkie utwory literackie są bowiem napisane zgodnie z pewnym właściwym sobie rytmem: niektóre są pośpieszne, inne powolne, w niektórych czas unicestwia

się w chwili, w innych, przeciwnie, czas odżywa, na nowo powstaje z chwili. Istnieje „czas ludzki", który nie ma nic wspólnego z czasem odmierzanym przez zegary, własne poczucie tego czasu ma każdy człowiek zależnie od swojego temperamentu i nastrojów. Dotarłszy poprzez dzieło do tego, jakie pojęcie tego czasu miał Racine, Flaubert czy Proust, Georges Poulet tworzy zdumiewające portrety, które nie pozostawiają już nic do odkrycia. Jest to jednak metoda, która również nadaje się tylko do wypadków uprzywilejowanych: takich właśnie, jak Flaubert i Proust.

Młode pokolenie krytyków skorzystało wiele z nauk Maurice'a Blanchot czy Georges'a Poulet. Zapamiętało, że dzieło literackie: 1° nie może być badane tylko z zewnątrz, według kanonów i reguł, których ma jakoby przestrzegać, a które jedynie wskrzeszają starą kategorię „rodzajów", 2° odsyła zawsze do autora, którego szczególny mechanizm tworzenia należy wyjaśnić, 3° że literatura, poprzez autora, który wybrał ją jako uprzywilejowany środek wyrazu, ustawicznie kwestionuje własną rację bytu. Literatura nie jest celem sama w sobie; odnosi się zawsze albo do fundamentalnego doświadczenia, jakie świat dał autorowi, albo do uczuć, pojęć, życia całej klasy czytelników, którzy się w niej rozpoznają i których ona jest wyrazem. Stąd jej znaczenie i doniosłość.

*

Młoda krytyka ulegała wpływowi wszystkich współczesnych nurtów filozoficznych. Ojcami jej są Freud i Marks, chociaż, z wyjątkiem Marii Bonaparte, autorki pracy o Edgarze Poe, we Francji nie było nigdy krytyki ściśle freudowskiej i chociaż nad krytyką marksistowską zaciążył wulgarny socjologizm albo coś jeszcze gorszego. Teoria Freuda o „sublimacji" libido w wyrazie artystycznym nie uchodziła nigdy za wystarczające wyjaśnienie sztuki, ale krytyka nowoczesna zatrzymała z tej teorii twierdzenie, że pisarz, podobnie jak wszyscy ludzie, ma swoje kompleksy i postępuje pod wpływem bodźców, których korzenie sięgają jego biografii, że biografię tę należy znać, by osądzić sposób, w jaki usiłował w dziele literackim zatuszować swoje braki albo kompensować niedostatki. Z drugiej strony, ukazując związki dialektyczne łączące dzieło sztuki ze społeczeństwem Marks proponuje umieszczenie go w jakimś zespole społecznym, co nadaje mu sens historyczny. Dzieła sztuki nie tworzy jeden tylko człowiek, nawet najgenialniejszy, ani jedna tylko klasa społeczna, która powierzyła prawo mówienia w swoim imieniu jednemu ze swych przedstawicieli, nie stworzyła go tylko historia sztuki, której formy i rodzaje ulegają ciągłej ewolucji: jest to także i przede wszystkim uprzywilejowane miejsce, w którym całe społeczeństwo widzi się i zdobywa świadomość siebie poprzez „świadomość", która je wyraża. Jednakże świadomość ta albo — jeśli kto woli — autor nie jest zwykłym wynikiem dodawania, sumą wielu przyczyn, rezultatem determinizmu historycznego; jest również „twórczy" jako świadomość działająca, która zmienia — nieznacznie lub poważnie — bieg historii sztuki, bieg idei albo wrażliwości, bieg historii ludzkości. Artysta jest związany z historią warunkami, które go określają, ale wewnątrz nich korzysta ze swojej wolności, oddziałującej z kolei na te wa-

runki, o ile tylko w swoim dziele wyraża to, co myślą i czują setki, a nawet tysiące ludzi. Zaprzeczając istnieniu tej „świadomości wolnej", potępionej za „idealizm" lub „subiektywizm", prześladowanej jako „ostatnie słowo filozofii mieszczańskiej", i zmuszając ją, by głosiła hasła kolektywizacji rolnej albo uprzemysłowienia, stalinizm popełnił tragiczny błąd, który w ostatecznym rachunku obrócił się przeciw niemu. Wykonując na pozór rozkazy władzy i tworząc obraz rzeczywistości takiej, jakiej ta władza pragnęła, pisarze radzieccy ukazują krytykowi marksistowskiemu prawdziwą rzeczywistość stalinowską. Dzieła ich są wiernym zwierciadłem, w którym możemy rzeczywistość tę oglądać.

Spory odłam młodych krytyków francuskich zapożyczył od marksizmu pojęcie stosunków dialektycznych istniejących między pisarzem i dziełem oraz dziełem i społeczeństwem, w którym dzieło to powstaje. W obrębie tej grupy zaznaczają się jednak jeszcze dwa kierunki: ten, który analizuje sens dzieła literackiego, poszukuje w nim struktur i form znaczeniowych, oraz ten, który się odwołuje do „psychologii autora" i usiłuje wyjaśnić dzieło poprzez kompleksy, obsesje i podświadome skłonności pisarza. Oba kierunki nie są tak wyraźnie rozgraniczone, jakby to można było sądzić na podstawie tego podziału i często się schodzą. Na pierwszy kierunek wywarł wpływ filozof Gaston Bachelard, na drugi — Jean-Paul Sartre a poprzez niego Husserl i Heidegger.

Gaston Bachelard wprowadził do badań literackich pojęcie substancji. Powracając do czterech żywiołów filozofii greckiej: wody, ognia, powietrza i ziemi, Bachelard poświęcił swoje prace pisarzom, których nieświadome „obrazowanie" nawiązywało do jednego z tych żywiołów, kiedy rojenia twórcze ciągnęły autora do żywiołu płynnego (rzeki, strumienie, sadzawki, morza, oceany), wznosiły go w powietrze (marzenia o szybkości i lotach, wspinaczka itp.), uzależniały od ognia (pożary, żarzenie się) albo przywiązywały do ziemi (architektura, budowle, marzenia o lepieniu i obciosywaniu). W tych obrazach-obsesjach, zjawiających się zgodnie z pewnymi prawami, w ich częstotliwości i rytmie, które świadczą o szczególnej strukturze pisarza czy poety, Bachelard widzi samą „tkankę" (najczęściej nieświadomą) dzieła literackiego. Idąc w jego ślady młody krytyk Jean-Pierre Richard odkrył u pisarzy, którymi się zajmował (Verlaine, Baudelaire, Flaubert, Stendhal), bardziej delikatne połączenia żywiołów albo substancji jeszcze liczniejszych, nawet pojęć zmysłowych „gęstości", „lepkości", „zimna", które nadają pewnym dziełom szczególny koloryt oraz smak i tłumaczą przywiązanie pewnych czytelników do niektórych pisarzy. Dla Jean-Pierre Richarda — podobnie jak dla Blanchota — język jest znakiem, który należy odcyfrować, jeśli się chce dotrzeć do rzeczywistości, jaką usiłuje ukazać nam literatura.

Sartre — o czym się dziś zapomina — debiutował jednocześnie jako krytyk, powieściopisarz i filozof. Ogłosił przed wojną szereg studiów o pisarzach współczesnych: o Faulknerze, Dos Passosie, Giraudoux, Mauriacu i wydał później studia o Baudelairze i Jean Genet, które zainicjowały bardzo szczególną metodę analizy utworu literackiego. Odrzucając pojęcia przeznaczenia, nieuchronności właściwej wyrazowi artystycznemu i artyście, pojęcia filozoficzne „natury" i „istoty bytu", Sartre zajął się ukazaniem tego, jak działalność twórcza pisarza związana jest z pewnym dokonanym przezeń,

jeśli nie zawsze świadomym, to zawsze odpowiadającym zakresowi wolności, z której korzysta, wyborem; wybór ten w ostatecznym rachunku decyduje o realizacji słowem pisarskim jakiegoś zasadniczego zamiaru. Baudelaire z własnego wyboru był nieszczęśliwy nawet w *Kwiatach zła*. Jean Genet z własnego wyboru był złodziejem i pederastą, aby zasłużyć na wstręt i wyjawić w swoim dziele dążenia do buntu lub do świętości. Ta „psychoanaliza egzystencjalistyczna" zapuszcza sondę do owych głębokich rejonów, w których powstaje i formuje się dzieło sztuki. Brakiem jej jest, że lekceważy samo dzieło, aby badać świadomość szukającą dla siebie wyrazu. Metoda Sartre'a nie wyjaśnia ostatecznie, dlaczego *Kwiaty zła* stanowią rewanż i zwycięstwo Baudelaire'a nad pechem i spleenem.

Wpływ marksizmu, Bachelarda i Sartre'a doprowadziły, u Rolanda Barthesa na przykład, do powstania oryginalnej metody krytycznej, która da się zastosować zarówno do przejawów codziennego życia społeczeństwa, jak i do literatury. W społeczeństwie takim jak nasze, które pasożytuje na rezygnacji człowieka z jego najgłębszych potrzeb i pragnień, ważne jest wytropić i nazwać po imieniu mity, którymi ów człowiek czy ów pisarz — chcąc ukryć przed sobą nieznośną rzeczywistość stosunków, jakie łączą go ze środowiskiem społecznym albo z językiem — maskuje tę rzeczywistość albo chowa pod rzeczywistością przypadkową, przyzwyczajając się zadowalać pozorami. Dla Barthesa literatura jest punktem kompromisu i wynikiem bardziej albo mniej głębokiej mistyfikacji samego siebie. Odmitologizować rzeczywistość społeczną, odmitologizować literaturę, wyławiając tematy narzucone przez środowisko albo wynikłe z samej struktury pisarza, częstokroć organicznej — oto zadanie, którego Barthes się podjął i które prowadzi go niekiedy do zdumiewających wyników.

Przegląd prądów panujących obecnie w krytyce francuskiej należałoby uzupełnić wyliczeniem i analizą prac i pism periodycznych, w których się one kształtują. Wyliczenie takie zaprowadziłoby nas daleko i miałoby wartość czysto informacyjną. Niech czytelnik polski zadowoli się stwierdzeniem, że działalność krytyki we Francji jest obecnie żywsza niż kiedykolwiek, że stanowi ona rodzaj literacki równie bogaty i częstokroć bardziej nowatorski niż twórczość powieściopisarzy i poetów. Doszliśmy do tego, że krytyka dzieł myśli stała się naturalną trybuną krytyki stosunków społecznych i samej doli człowieczej. Wnosi przenikliwość i świadomość tam, gdzie panują prawa podaży i popytu, uległość wobec gustów publiczności albo klasy społecznej i zamęt metafizyczny. Jest współtwórczynią wolności.

Przełożyła
Wiera Bieńkowska

André Bazin

POWOJENNA KINEMATOGRAFIA FRANCUSKA

Zdarzało mi się już omawiać dla zagranicznej publiczności francuski film powojenny. Za każdym razem napotykałem te same trudności, których ciągle jeszcze nie udało mi się przezwyciężyć. Przede wszystkim jedna przeszkoda — praktyczna i polegająca w dużej mierze na przypadkach. Dość długo podróżowałem, przynajmniej po Europie i po Ameryce Południowej, aby zdać sobie sprawę z przepaści, istniejącej między francuską kinematografią a wyobrażeniem, jakie daje o niej absurdalna zbyt często dystrybucja, co najmniej obojętna wobec artystycznej hierarchii filmów. Najbardziej zadziwia zresztą fakt, że niezależnie od różnorodności kryteriów czy przypadków, rządzących każdorazowo wyborem filmów francuskich przeznaczonych dla rynków zagranicznych, wybór ten pozostaje zawsze co najmniej nietypowy. Tak dalece, iż zdaję sobie sprawę, że będę mówił moim zagranicznym przyjaciołom nie tylko o wielu filmach, których nie znają, ale, co gorsza, będę omawiał zasadnicze kierunki naszej kinematografii, które nie były w ich kraju reprezentowane ani jednym filmem. I tak będę za chwilę chwalił twórczość Roberta Bressona, którego żaden film, o ile mi wiadomo, nie był w Polsce wyświetlany.

Rozumiem oczywiście, że wymagania, które rządzą wyborem filmów sprowadzanych do tego czy innego kraju, mogą się nie zbiegać z sądami krytyków. Zresztą sądy te nie są bynajmniej zgodne. Niemniej jednak Francuskie Stowarzyszenie Krytyki Filmowej, a należą do niego niemal wszyscy dziennikarze zajmujący się filmem, ogłasza co rok dziesięć filmów, które otrzymały największą ilość głosów krytycznych. Bylibyśmy bardzo szczęśliwi, gdyby ta dziesiątka stała na czele listy filmów eksportowanych. Ale zgódźmy się nawet, że to niemożliwe. Niemniej należałoby drogą dyplomatyczną lub przez organy propagandy korygować błędy umów handlowych. To jasne, że nie można wypuścić wartościowego filmu na rynek nie przygotowany, aby go ocenić, tak jak trudno nie dać filmu, nawet marnego, ale o zapewnionionym powodzeniu kasowym. Ale trzeba znaleźć jakiś sposób, aby przynajmniej elita kulturalna danego narodu, a przede wszystkim, oczywiście, krytycy filmowi, mogli poznać wybór prawdziwie wartościowych filmów produkcji francuskiej.

Do osiągnięcia tego celu przyczyniają się częściowo „Tygodnie Filmu Francuskiego", organizowane przez Uni-France-Film tam, gdzie ze względu na warunki miejscowe jest to możliwe. Inicjatywa ta jednak, mimo że pożytecz-

na i godna pochwały, pozostaje przedsięwzięciem na wpół handlowym a poza tym, z uwagi na krótki czas imprezy, odbywającej się doraźnie, nie może zastąpić regularnej i stałej informacji. Byłoby więc wskazane, gdyby zadanie to zostało podjęte przez „Współpracę Kulturalną" albo pod jej egidą. Najczęściej przeszkadzają temu idiotyczne i nieważkie względy techniczne lub administracyjne. Pewnie, że kopie filmów kosztują drożej niż książki, transport jest bardziej skomplikowany, konserwacja nastręcza trudności, a wreszcie wypożyczenie kopii zależy przy istniejącym stanie rzeczy wyłącznie od dobrej woli producentów i dystrybutorów, którzy krótkowzrocznie nie dbają o bezinteresowne informowanie zagranicznej publiczności, bojąc się zresztą może, że wpłynie to na przypisywane jej gusty. Z drugiej strony techniczna organizacja pokazów tych filmów może okazać się skomplikowana. Nasuwa się tu przykład Warszawy, gdzie sal kinowych jest mało, a Ambasada Francuska tak niewielka, że nie może urządzać pokazów. Sprawę uprościłaby niewątpliwie wąska taśma, niestety do tego trzeba by było, aby na wzór filmów amerykańskich powstawały 16-milimetrowe kopie wszystkich filmów francuskich, i to nie z tak znacznym opóźnieniem, jak obecnie. Wydział filmowy „Współpracy Kulturalnej" dokonał po wojnie w dziedzinie krótkometrażówek ogromnej pracy, nie ograniczającej się wyłącznie do dystrybucji. Za pomocą inteligentnie rozdzielonych subwencji udało się wpłynąć w decydujący sposób na francuską produkcję krótkometrażówek pod kątem widzenia ich atrakcyjności dla zagranicy. Zorganizowanie tego nastręczało z początku nie mniej trudności niż stworzenie organizacji, która pozwoliłaby na stałą prezentację w stolicach zagranicznych (ograniczaną i pozakomercyjną) najlepszych filmów francuskich.

Te wstępne uwagi dotyczą niewątpliwie raczej strony organizacyjnej, administracyjnej, dyplomatycznej i handlowej zagadnienia niż sztuki. Niestety są z nią ściśle związane. Na cóż bowiem zdałoby się mówić o ewolucji filmu francuskiego, gdyby czytelnicy moi nigdy nie mogli sami osądzić, o ile przeprowadzona przeze mnie analiza jest słuszna. Pragnę więc wyrazić w tym krótkim wstępie życzenie, aby w przyszłym odrodzeniu francusko-polskich stosunków kulturalnych nie zaniedbano sprawy filmu.

*

Druga trudność, o której przed chwilą wspominałem, jest — przeciwnie — ściśle związana z tematem. Chodzi o znamiona rozwoju filmu francuskiego po wojnie. Chciałoby się, aby nadać ciągłość prezentowaniu ogółu utworów, zacząć od uogólnień, które pozwoliłyby uporządkować chaos indywidualności albo przynajmniej uwolniły od zwykłego wyliczania. Wielokrotnie zastanawiałem się nad tym zagadnieniem, nie udało mi się jednak znaleźć sformułowań pozwalających mi otworzyć przed zadowolonymi oczyma czytelnika dwie lub trzy szufladki, w których znajdowałby się skatalogowany wybór produkcji francuskiej ostatnich lat piętnastu.

Zmuszony więc jestem uważać swoją nieumiejętność za obiektywną prawdę krytyki i przyjąć jako zasadniczą cechę filmu francuskiego jego różnorodność i rozmaitość. Trudno mi będzie tylko dojść od tego uogólnienia do faktów.

Uogólnienie to jednak nabiera znaczenia, kiedy porównujemy obecną kine-

matografię Francji z tym, czym była w przededniu wojny. Wtedy, przeciwnie, rzucała się w oczy jej jednolitość. Do tego stopnia, że mawiamy często i słusznie o „przedwojennej szkole francuskiej", tak jak powołujemy się na ekspresjonizm niemiecki lub na szkołę radziecką z lat 1925—1935. To krytyczne uproszczenie jest nam dozwolone ze względu na dwa zbieżne zjawiska: estetycznego pokrewieństwa dzieł i niewielkiej ilości wybitnych twórców.

Cztery nazwiska, tylko cztery nazwiska określają twórczość filmową Francji po wyjeździe René Claira do Anglii, a potem do Ameryki. To Feyder, Carné, Duvivier i Renoir; można by jeszcze co prawda dorzucić nazwisko Marcel Pagnola, ale poziom jego filmów jest nierówny, a utwory pozostają na marginesie kierunku estetycznego, wytyczanego przez „wielką czwórkę". Oczywiście, byłoby niesprawiedliwe sprowadzić całą przedwojenną produkcję filmową Francji do filmów tych reżyserów i nie zapominam wcale o Grémillonie a nawet i Saszy Guitry, ale chcę mówić o filmie francuskim po 1934 roku, która to data upamiętniła się podwójnie — śmiercią Vigo i wyjazdem René Claira, a także niemal całkowitym przyswojeniem sobie przez twórców dźwięku. 1934 rok, to rok *Wielkiej gry* (Feyder), 1935 — *Pensjonatu Mimoza* (Feyder), *Toni* (Renoir) i *La Bandera* (Duvivier), 1936 — *Zbrodni Pana Lange* (Renoir), *Pięknej ekipy* (Duvivier) i *Jenny* (Marcel Carné). W 1937 powstaje *Majówka* i *Wielkie złudzenie* Renoira, *Pépé-le-Moko* i *Jej pierwszy bal* Duviviera oraz *Śmieszny dramat* Carné'go, w 1938 — *Bestia ludzka* Renoira i *Ludzie za mgłą* Carné'go, w 1939 wreszcie — *Reguła gry* Renoira i *Dzień się budzi* Carné'go.

Wszystkie te filmy, mimo pewnych różnic, których nie chciałbym tu omawiać, mają niewątpliwie jakieś wspólne cechy. Powinowactwo scenariuszy i stylu uderza, nazywano je czasem „czarnym realizmem" przedwojennego francuskiego filmu. U jego źródła leży niewątpliwie naturalizm powieści francuskiej lat 1900-ych, z którego czerpał natchnienie Feyder i o którym mówią tytuły filmów Renoira (*Bestia ludzka* Zoli i *Majówka* Maupassanta). Ale dziś jest jasne, że tradycja naturalistyczna służyła raczej jako *alibi* niż jako model, bowiem „czarny realizm" ówczesnych filmów był raczej pesymistycznym romantyzmem i ten „realizm", pełen fantastyczności, powoływał się raczej na Jacques Préverta i Mac Orlana niż na Zolę i Maupassanta. Zresztą scenarzystą, charakterystycznym dla tego okresu, jest właśnie poeta Jacques Prévert. Niemniej jednak wszystkie scenariusze czy to Préverta, czy Spaaka, czy wreszcie Jeansona opracowane są według tego samego schematu dramatycznego — tragedii przeniesionej we współczesną rzeczywistość społeczną. Arcydziełem tej proletariackiej tragedii pozostanie *Dzień się budzi*. Jak gdyby po to, aby jeszcze podkreślić pokrewieństwo dramatyczne, stale ten sam aktor uosabia we wszystkich filmach tragiczny los ludowego bohatera — jest nim Jean Gabin, którego oglądamy w *La Bandera* i w *Pépé-le-Moko*, w *Dzień się budzi* i w *Bestii ludzkiej*.

Oczywiście uproszczenie to wymagałoby w wielu wypadkach skorygowania. Niemniej można sobie na nie pozwolić i nie sądzę, abym się mylił twierdząc, że nasz film miał wówczas za granicą równie charakterystyczne oblicze, jak powojenny neorealistyczny film włoski.

*

Aby móc zrozumieć kontrast między ówczesną jednolitością filmów a obecną ich różnorodnością, trzeba by zapoznać się z zupełnie wyjątkową sytuacją kinematografii francuskiej podczas wojny.

Właściwie można by uważać za rzecz zupełnie normalną, gdyby okupacja niemiecka i zubożenie materialne skazały film francuski na milczenie, a przynajmniej na krańcowy upadek. A przecież produkcja roku 1941, choć nie przewyższyła pod względem wysokiej jakości tak płodnego roku 1938, to przynajmniej, zrywając ze stylem przedwojennym, nie tylko nie zaznaczała upadku, lecz pozwoliła na odnowę źródeł natchnienia i ludzi. Ze względu na koniunkturę, którą trudno tu szczegółowo przeanalizować, chwilowo zacieśniony zasięg filmu francuskiego nie przyniósł mu szkody. Wspomnimy tylko o dwóch współczynnikach tego paradoksu: brak konkurencji zagranicznej, który może na dalszą metę mógłby osłabić twórczość artystyczną, ale chwilowo pozwolił na rozkwit oryginalnych doświadczeń oraz odsunięcie się od pesymistycznego „realizmu", który stał się nie na czasie do tego stopnia, że czarne barwy *Kruka* Clouzota poczytywano niemal że za zdradę. To namiętne oskarżenie było, oczywiście, niesłuszne, i *Kruk* stał się klasykiem klubów filmowych, niemniej było charakterystyczne dla atmosfery owego okresu. Skoro kinematografia francuska przestała się nurzać w czerni, nie było powodów, aby na jej palecie nie pojawiły się wszystkie barwy tęczy intelektualnej. I tak się stało.

Ale, oczywiście, różnorodności inspiracji musiała odpowiedzieć różnorodność ludzi. Feyder przestał kręcić już w 1939 roku. W 1940 Renoir i Duvivier znajdują się w Ameryce. Z „wielkiej czwórki" pozostaje tylko Carné. Opróżnione miejsce, rozszerzane zresztą dzięki większemu zapotrzebowaniu rynku wewnętrznego, wkrótce zostaje zapełnione. W latach 1941—1945 pojawiają się takie nowe nazwiska, jak Jacques Becker, Louis Dacquin, Robert Bresson, a jednocześnie awansują reżyserzy, którzy dotychczas pozostawali w cieniu wielkich: Claude Autant-Lara, Jean Gremillon, Jean Dellanoy, Henri Decoin, Christian Jaque. W momencie Wyzwolenia i trochę później ta lista wzbogaci się jeszcze wielu nazwiskami, szczególnie takich twórców, jak Jean Cocteau, René Clement, George Rouquier, Yves Allegret, André Michel, Jean Paul Le Chanois, a później Cayatte i Jacques Tati. Wreszcie powracają emigranci: Duvivier, René Clair, Jean Renoir, Max Ophüls...

Cytuję te wszystkie nazwiska na chybił trafił, nie starając się ich zaszeregować, pragnę bowiem unaocznić witalność i obfitość produkcji francuskiej nazajutrz po wojnie. Ale z kolei nadchodzi moment, kiedy trzeba wprowadzić do tej listy trochę porządku i ustawić te nazwiska podług hierarchii.

Jasne jest już chyba w każdym razie, że przełomowym momentem w historii francuskiego filmu dźwiękowego nie był rok 1945, lecz 1941. Ciekawy jest fakt, że mimo różnicy warunków i przyczyn data ta jest równocześnie datą pewnego odrodzenia filmu amerykańskiego. *Obywatel Kane* powstał w 1941 roku. Czy płynie stąd wniosek, że niezależnie od bezpośredniego oddziaływania historii, a nawet niezależnie od przyczyn gospodarczych i politycznych odbywa się pewna krystalizacja artystyczna, dla której wydarze-

nia są tylko widomą odskocznią? W każdym bądź razie zarówno w Hollywood, jak w Paryżu, wojna, mimo że inaczej odczuwano tu i tam jej skutki, stała się tylko wstrząsem strącającym dojrzały już owoc.

*

Jakkolwiekby było, zastanówmy się, co z tego wynikło. Wspomniałem już o zaniku na skutek okupacji „czarnego, poetyckiego realizmu". Niemniej to ciemne mleko, które było tak długo pożywką kinematografii francuskiej, nie przestało całkowicie jej dokarmiać. Nawet podczas wojny Kruk świadczył o witalności tych pesymistycznych soków. Carné dał znakomity wyraz tej tendencji w *Ludziach za mgłą* i w *Dzień się budzi*, powrócił do niej po wycieczce w krainę bajki (w niezbyt optymistycznym zresztą filmie *Wieczorni goście)* i nakręcił *Komediantów* i *Wrota nocy*. O tych dwóch znakomitych filmach dałoby się powiedzieć, że wprowadzają „czarny realizm" klasycyzmu w wiek baroku, który, nawiasem mówiąc, pokazuje bez obsłonek, jak ten „realizm" jest w gruncie rzeczy mało realistyczny. Po zerwaniu współpracy z Prévertem, Carné waha się między czarną poezją *Julietty ze snów* i powrotem do naturalizmu z *Teresą Raquin*. Niestety, o ile nie weźmiemy pod uwagę zawsze obecnej urody jego stylu, klęska Carné pokazuje wyraźnie, że „czarny realizm" stał się obecnie prądem estetycznym nie prowadzącym do nikąd.

To samo można zobaczyć na przykładzie Duviviera, choć brak tu wzlotów Carné'go. Duvivier, świetny rzemieślnik, nie był nigdy wielkim twórcą i przedwojenny sukces jego *Pépé-le-Moko* i *La Bandera* przypisać należy temu, że umiał dobrze korzystać z głównego nurtu kinematografii i nurt ten wyniósł go na powierzchnię. Jego obecne filmy łudzą jeszcze w pewnej mierze widzów, szczególnie zagranicznych, gdyż, doskonale „zrobione", przynoszą z pewnym opóźnieniem okruchy owej mitologii, którą zwykło się identyfikować z filmem francuskim.

Tej anachronicznej tendencji udało się przeżyć tylko o tyle (choć czasem nader szczęśliwie), o ile wzbogaciła się pewną subtelnością psychologiczną, której brakło pierwotnej mitologii. To charakteryzuje na przykład twórczość Yves Allegreta *(Wybiegi, Cud zdarza się tylko raz)* a ostatnio Henri Verneuila *(Ludzie bez znaczenia)* oraz pewne filmy Jean Delannoy *(Zdziczały chłopak)*.

Niemniej jedynie Clouzotowi udało się osiągnąć renomę reżysera zdecydowanie „czarnego" (czarniejszego nawet niż dawny Carné) a jednocześnie nowoczesnego. Jego *Kruk* o symbolicznym tytule reprezentuje jedyną oryginalną i zdolną do życia odmianę pesymizmu społecznego lat 1936—1940. Ale Clouzot wyspecjalizował się równocześnie jeśli nie w filmie kryminalnym *(Quai des Orfevres, Diaboliczni)*, to przynajmniej w pewnej gwałtowności dramatycznej, której *„suspense"* jest ostatecznym wyrazem *(Cena strachu)*. O ile formułka „czarnego i poetyckiego realizmu" pasuje, określając ją dość dobrze, do przedwojennej szkoły francuskiej, to większość utworów reprezentatywnych powstałych w ciągu ostatnich dziesięciu lat mieściłaby się w rubryce r e a l i z m u p s y c h o l o g i c z n e g o. Pesymizm jest tu nadal częsty, ale odnosi się bardziej do problemów moralnych niż społecznych, nie jest już systemem i reżyseria nie zmierza już do stwarzania za

pomocą ekspresjonizmu światła i dekoracji atmosfery metafizycznej klęski niezależnie od scenariusza. Słowo „realizm", bardzo dyskusyjne jeśli chodzi o *Dzień się budzi*, nabiera na pewno więcej sensu, kiedy mówimy o *Zakazanych zabawach* René Clémenta.

Ale nie można mówić o „realizmie psychologicznym" filmu francuskiego nie wymieniwszy — nim nawet zajmiemy się reżyserami — nazwisk dwóch scenarzystów, którzy podpisywali wszystkie najważniejsze filmy tego kierunku. Spółka Jean Aurenche i Pierre Bost zajmuje niewątpliwie w produkcji ostatnich lat dwunastu co najmniej takie stanowisko, jak Prévert przed wojną. Ich to podpisy widnieją pod niemal wszystkimi filmami René Clément, Claude Autant-Lara i Jean Delannoy. Nierówny poziom utworów, które powstały, i ich scenariuszy zależny jest od talentu reżyserów, których wymieniłem tutaj wedle ich oryginalności twórczej. Jean Delannoy jest dla „realizmu psychologicznego" tym, czym Julien Duvivier był dla „realizmu czarnego". Kiedy fala odpływa, Jean Delannoy pozostaje na piasku. Jego najlepsze filmy *(Symfonia Pastoralna, Bogu potrzeba ludzi)* są w gruncie rzeczy zaledwie znośne, a słabsze — wręcz fatalne *(Kości zostały rzucone, Dzwonnik z Notre-Dame)*.

Claude Autant-Lara, któremu podczas wojny przyniosły sukces filmy *Słodka* i *Ślub gałganiarzy*, jest reżyserem nierównym, o niezbyt wyrobionym zmyśle krytycznym *(Komunia bez spowiedzi, Małgorzatka z nocy)*, ale jego cierpki i hałaśliwy talent ujawnia się z wielką werwą, kiedy temat został dobrze dobrany *(Przeprawa przez Paryż)*. To Claude Autant-Lara zawdzięczamy pierwszy i najbardziej typowy film „realizmu psychologicznego" — *Diabeł wcielony*, według słynnej powieści Radigueta, w przeróbce filmowej Bosta i Aurenche.

Talent René Clément, który objawił się nazajutrz po wyzwoleniu *Bitwą o szyny*, to jeden z najoryginalniejszych i największych powojennych talentów. Powiązanie Clémenta z „realizmem psychologicznym" nastąpiło niemal wyłącznie poprzez osobę jego scenarzysty, Jean Aurenche. To, co przede wszystkim wyróżnia Clémenta, to bardzo osobista synteza dokumentarnego realizmu w najbardziej powciągliwym stylu. W *Panu Ripois* na przykład filmował z ukrycia na ulicach Londynu swoich aktorów bez wiedzy przechodniów, statystów mimo woli. Z tego punktu widzenia Clément jest niewątpliwie najbardziej typowym przedstawicielem swego pokolenia buntującego się przeciw romantyzmowi i idealizmowi szkoły fracuskiej lat przedwojennych. Clément potrafił wyciągnąć naukę z kronik i dokumentów wojny, w których oślepiająca r z e c z y w i s t o ś ć była ważniejsza niż estetyczny r e a l i z m. Niemniej jego droga jest zupełnie odmienna od drogi neorealistów, mimo że Clément zahaczył o Włochy filmem *Poza kratami*. Neorealizm bowiem sugeruje supremat rzeczywistości nad jej wyrazem, wydarzenia nad stylem, a twórca *Przeklętych* wychodzi zawsze od wyimaginowanej akcji, aby przesycić ją rzeczywistością. Nie przestając być „realistą" René Clément jest także „formalistą" i gdyby trzeba było go określić, nazwałbym go „realistycznym formalistą", jak tego dowodzi *Zamek ze szkła*, *Pan Ripois* a wreszcie *Gervaise*.

Neorealizm zresztą, taki, jak go definiujemy na podstawie włoskiego filmu,

nie znalazł wyrazu we Francji poza odosobnionym i sympatycznym wypadkiem Alexa Joffé *(Trzy telegramy, Niedzielni mordercy)* i znakomitym, ale nie do naśladowania filmem Georges Rauquir — *Farrebique.*

Choć ogólnie można powiedzieć, że wojna we Francji, tak jak w większości krajów, przywróciła kinematografii pewne poczucie rzeczywistości, pewną troskę o obiektywność wobec świata zewnętrznego, to jednak cechy te nie stały się dominujące w filmie francuskim. Wzbogaciły one jedynie tradycyjne powołanie sztuki francuskiej, wyrażające się w umiejętności analizy i w darze powieściowej inwencji. Stąd Jacques Becker jest dziś bardzo nowoczesnym spadkobiercą intelektualnej tradycji filmu francuskiego. Ten reżyser, dawny asystent Renoira, odznacza się finezją obserwacji, wrażliwością reżyserii, wreszcie opanowaniem i czystością stylu. Z pomocą (a czasem i bez pomocy) scenarzystki Annette Wademant szkicował zadziwiający, pełen rozczulenia raczej niż satyry, obraz mieszczańskiej młodzieży francuskiej *(Spotkanie lipcowe, Edward i Karolinka, Ulica Estrapady).* Ale jego arcydzieło *Hełm ze złota* nie znalazło we Francji takiego uznania, na jakie zasłużyło.

Poza przeżytkami czarnego realizmu przyozdobionego psychologią, poza głównym nurtem tego, co nazwałem „realizmem psychologicznym", często szukającym zresztą natchnienia w utworach literackich (czasem teatralnych, lecz częściej w powieściach), w produkcji lat ostatnich da się zauważyć jeden jeszcze kierunek filmów „z tezą". Jeśli zrozumiemy to dosłownie, reprezentantem tego kierunku będziemy mogli nazwać tylko André Cayatte'a, którego każdy film, począwszy od *Sprawiedliwości stało się zadość,* jest społeczną mową obrońcy, bezpośrednio lub pośrednio związaną z problemem sprawiedliwości. *(Wszyscy jesteśmy zbrodniarzami* — przeciwko karze śmierci, *Przed potopem* — o przestępczości wśród młodzieży, *Czarna teczka* — o trudnościach pracy prokuratora.) Ale jeśli rozszerzymy trochę znaczenie filmu z tezą i będziemy za takowy uważali każdy utwór, dla którego wyrazistość odzwierciedlenia problemu społecznego lub moralnego jest ważniejsza od istnienia i artystycznej autonomii bohaterów, Cayatte stanie się tylko najważniejszym reprezentatem tego „kartezjańskiego" kierunku, do którego zaliczę także Yves Ciampi *(Znachor, Bohaterowie są zmęczeni)* i J. P. Le Chanois *(Wagary, Zbiegowie).*

*

Wyczerpałem już wszystkie możliwości zaklasyfikowania współczesnych kierunków kinematografii francuskiej i wymieniłem zaledwie dwa czy trzy nazwiska pierwszej wielkości. Wobec tego postaram się teraz omówić kolejno twórczość najważniejszych, dotąd nie wymienionych reżyserów.

Zacznę od dwóch wyjątkowych wypadków, należących już zresztą częściowo do przeszłości. Nie jest bowiem wykluczone, że Jean Cocteau ze względu na stan zdrowia wyrzekł się już na zawsze pracy w atelier filmowym. Jego utwory nie przestaną jednak promieniować jak klejnot z innego metalu niż ten, z którego powstaje normalny film. Ja osobiście uważam za jeszcze płodniejsze niż jego utwory poetyckie *(Piękna bestia, Orfeusz)* dwa filmy z adap-

towanych sztuk teatralnych — *Orzeł o dwóch głowach* a przede wszystkim *Straszni rodzice*, świetny przykład przekształcania teatru w film.

Nie wiem, czy Marcel Pagnol będzie jeszcze pracował na polu kinematografii, ale przypuszczam, że ewentualne jego przyszłe realizacje nie wpłyną na nasze obecne zdanie o nim, o jego talencie i granicach jego talentu. Często zdarza się krytyce francuskiej traktować Pagnola jako antyfilmowca, ponieważ niegdyś głosił, że ideałem filmu jest „konserwowanie" teatru i istotnie dawał tego przykłady. Ale w gruncie rzeczy nie jest to takie proste. Zapewniając swoim sztukom publiczność kinową, Pagnol wprowadził równocześnie do filmu francuskiego trochę regionalizmu, trochę etnograficznego realizmu (z południa Francji), tak że można go w jakimś sensie uważać za prekursora neorealizmu, na którego narodziny wywarł niewątpliwie wpływ. Dziś Pagnol kręci filmy związane ciągle z Prowansją, o dużych ambicjach literackich. *Manon ze źródeł* to rodzaj epopei wieśniaczej na cześć wody, bez której Prowansja byłaby tylko kamienną pustynią. Ten film długi, nierówny, chwilami nudny, jest jednak znakomitym przykładem filmowego odrodzenia epicznej tradycji śródziemnomorskiej. Niestety Pagnol w niedopuszczalny sposób zaniedbuje stronę techniczną i niezdolny do kontrolowania swego natchnienia, pakuje obok scen genialnych ostatnią szmirę.

René Clair to przykład filmowca, który, od dawna już należąc do historii kinematografii, nadal czynnie ją kształtuje. Niedawny festiwal jego filmów w Warszawie pozwolił polskiemu widzowi na wyrobienie sobie zdania o jego drodze rozwojowej i zapoznał go z ostatnimi filmami Claira. Jednocześnie zwalnia mnie z obowiązku szczegółowego omawiania wszystkich zalet twórczości tego wielkiego reżysera, który, jak zdołałem zauważyć, niemal wszędzie za granicą zdobył sobie olbrzymie uznanie.

Niestety drugi gigant filmu francuskiego, Jean Renoir, jest w Polsce zbyt mało znany. Wydaje mi się, że rozumiem główne przyczyny nierówności zasięgu i prestiżu tych dwóch twórców. Utwory René Claira, choćby z powodu jego stylu, są niewątpliwie łatwiejsze dla zagranicznego widza. René Clair pozostał w pewnej mierze filmowcem niemego okresu. Niezależnie od wagi i jakości tekstu jego ostatnich filmów obraz dominuje zawsze nad słowem siłą wyrazu: wystarczy tylko powierzchownie rozumieć dialog, aby nic nie uronić z przeżycia artystycznego (z wyjątkiem może zbyt filozoficznego *Uroku szatana*). Tymczasem talent Renoira ujawnił się dopiero w pełni w filmie dźwiękowym i zależność między słowami i czynami jego bohaterów jest równie ścisła, jak w powieści. Stąd niewątpliwie wypływa fakt, że bardziej nieuchwytny czar filmów Renoira jest trudniej dostępny dla tych, którzy nie znają biegle francuskiego.

Przypuszczam jednak, że niezależnie od tej prostej, logicznej przyczyny większa popularność René Claira leży w rodzaju jego twórczości. Nie uważam osobiście, aby autor *Pod dachami Paryża* był bardziej typowym przedstawicielem sztuki francuskiej niż autor *Wielkiego złudzenia*, niemniej ten nurt tradycji francuskiej, w który włączył się René Clair, jest niewątpliwie najbardziej uniwersalny. To nurt Montaigne'a, Moliera, Woltera i Anatola France'a. Tu intelektualizm dominuje nad wrażliwością, a przede wszystkim nad zmysłowością, to droga jasności, przejrzystości, ironii i analizy. Natomiast

Renoir wstąpił na szlak wyznaczony nazwiskami Rabelais'go, Rousseau, Balzaka, Maupassanta i Zoli. Ta tradycja nie wyklucza ani inteligencji, ani zmysłu satyrycznego, ale chętniej ogląda świat od strony jego cielesnego piękna, zmysłowego i dotykalnego. Jeśliby się powoływać na referencje malarskie, można by powiedzieć, że René Clair to Ingres, a Renoir to Renoir — oczywiście August. Erotyzm odalisek Ingres'a jest abstrakcyjny, rodzi się z rysunku, z harmonii krzywych, to znaczy z intelektualnej linii. Erotyzm Renoira rodzi się ze światła, które pieści skórę kobiety, zawarty jest już w spojrzeniu.

Niewątpliwie to, co powstaje na bazie intelektu, jest *a priori* łatwiejsze do przekazania, uniwersalniejsze niż sztuka bardziej zmysłowa, a oprócz tego filmy René Claira są bliższe tego, co za granicą zwykło się uważać za *„esprit français"*. René Clair jest idealnym ambasadorem francuskiej sztuki filmowej.

W rzeczywistości jednak nie uważam, aby Renoir reprezentował w mniejszym stopniu geniusz filmu francuskiego i geniusz francuski w ogóle. Jego sztuka leży może na przeciwnym biegunie, niemniej jest równie niezbędna dla pełnego jego obrazu.

W każdym razie podczas nieobecności René Claira w decydujących latach rozwoju francuskiego filmu dźwiękowego właśnie utwory Renoira oryginalnością i płodnością inspiracji estetycznych natchnęły całą szkołę francuską lat 34—39. Choć pozornie filmy Renoira należały do „czarnego realizmu", były jednocześnie awangardą kinematografii francuskiej i zwiastowały przyszłą ewolucję stylu filmowego tak w jego treści, jak w formie. Od 1934 r. *(Boudu ocalony z wód)* Renoir szukał systematycznie „głębokości planu", która całkowicie odnowiła język filmowy. Dopiero w 1941 roku kinematografia amerykańska *(Obywatel Kane)* zerwała z kolei z montażem klasycznym. Z tego punktu widzenia *Reguła gry*, gdzie ten styl reżyserii osiągnął szczyty, jest filmem, na którym długo jeszcze będzie się trzeba uczyć techniki filmowej.

Renoir miał także niewątpliwie duży wpływ na kinematografię włoską. Film *Toni* (1934) na przykład przepowiada w pewnym sensie neorealizm. Przede wszystkim jednak takie filmy Renoira, jak: *Zbrodnia pana Lange* czy *Reguła gry*, świadczą do tego stopnia o doskonałości scenariusza, złożoności intencji, subtelności i bystrości uczuć bohaterów, że śmiało można powiedzieć, iż dzięki Renoirowi film stał się sztuką „dorosłą", konkurującą z powieścią, której nie ustępuje już ani pełnością ujmowania zagadnień, ani bogactwem wyrazu. Jednocześnie jego utwory są najpełniejszym obrazem przedwojennego społeczeństwa francuskiego i Georges Sadoul słusznie porównywał znaczenie *Reguły gry*, filmu nakręconego w przeddzień wojny, ze znaczeniem *Wesela Figara*, zapowiadającego Rewolucję Francuską.

Oczywiście, uwagi te dotyczą głównie przedwojennej twórczości Renoira. Podczas dziesięciu lat pobytu w Hollywood Renoir, choć nie potrafił zaaklimatyzować się tam równie dobrze, jak René Clair, nakręcił jednak kilka znakomitych filmów. Po powrocie do Europy nie nawiązał automatycznie do *Reguły gry*, jakby nic w międzyczasie nie zaszło. Wrażliwy na wpływy, ciekawy nowości sześćdziesięcioletni Renoir nakręca *French Cancan* oraz *Helenę i mężczyzn*, które odzwierciedlają bardziej niepokój moralny autora

niż jego dawny realizm społeczny. Pozostaje niedościgłym malarzem obyczajów, ale obecnie raczej malarzem sztalugowym niż powieściopisarzem. Obdarzony od urodzenia najwyższą kulturą malarską, spadkobiera impresjonizmu, Renoir potrafił przenieść na ekran ducha malarstwa francuskiego końca ubiegłego stulecia nic z niego nie gubiąc, ale też nie uciekając się nigdy do imitacji czy naśladownictwa.

Ostatnie utwory Renoira, który wrócił do klasycznego scenopisu, mogłyby się wydawać — wyjąwszy sposób posługiwania się kolorem — mniej rewelacyjne niż jego francuski okres przedwojenny. Istotnie są może mniej b e z p o ś r e d n i o rewolucyjne, bowiem Renoir doszedł do takiego stopnia dojrzałości artystycznej, kiedy problemy techniczne schodzą na drugi plan, kiedy strona artystyczna przylega tak doskonale do strony moralnej, że można je pomylić, ale trudno oddzielić. Dzisiejszy Renoir z Chaplinowską prostotą mówi nam o człowieku.

Mówiąc o reżyserach przebywających długo na obczyźnie a którzy w ostatnich latach wrócili do Francji i pracują tu, nie mogę nie wspomnieć o Maxie Ophülsie, którego szczególna kariera może wywołać nieporozumienie. Dla cudzoziemców Ophüls to *Karuzela*, która przyniosła mu międzynarodowy sukces. To znaczy sztuka bardzo widowiskowa, oślepiająca, pełna głębokości tak w scenariuszu, jak w ruchach kamery, przesycona nieco może germańskim erotyzmem. Ale Max Ophüls wart jest więcej niż ta jego reputacja. Jeśli chodzi o styl, pasja Ophülsa dla ruchów kołowych kamery, dla kłębów dekoracji czyni z niego typowego przedstawiciela baroku filmowego. Barok jest obcy francuskiej kulturze, ale Ophüls pochodzi z Saary, a wychowywał się w Wiedniu. W *Loli Montes* (wymyślnej i udziwnionej biografii słynnej kurtyzany) Ophüls posunął barok do granic surrealizmu, gdzie erotyzm, zachowując swoje diabelskie oblicze, przemienia się paradoksalnie w tragiczny jakiś purytanizm.

Na koniec zachowałem sobie omówienie twórczości dwóch najoryginalniejszych chyba i najtrudniejszych do sklasyfikowania reżyserów powojennych. Jacques'a Tati i Roberta Bressona łączą pewne cechy negatywne. Przede wszystkim wyróżnia ich obu niewielka ilość filmów. Pierwszy film Bressona *(Aniołowie grzechu)* powstał w 1943 roku, od tego czasu Bresson zrealizował tylko trzy filmy: *Panie z Lasku Bulońskiego* (1944), *Dziennik wiejskiego proboszcza* (1950) i wreszcie *Ucieczka skazańca* (1956).

Nazwisko Tati, znane sprzed wojny z kilku numerów pantomimy na scenkach kabaretów, zabłysło nagle w 1950 roku jako nazwisko genialnego filmowca i aktora komicznego *(Święto)*. Na skutek nieoczekiwanego sukcesu tego filmu (wszyscy dystrybutorzy odmawiali początkowo zakupu) Tati mógł dalej eksploatować stworzony przez siebie typ wiejskiego listonosza, ale wolał odczekać trzy lata i kompletnie zmienić formułę. Tym razem stworzył zadziwiające arcydzieło, które uważam za największe odkrycie filmu komicznego od czasów braci Marx. Wiem zresztą, że nie trzeba namawiać polskich widzów do zachwytów nad Jacques Tati, warszawskie powodzenie *Wakacji pana Hulot* świadczy o tym dostatecznie. Obecnie Tati kończy wreszcie swój trzeci film, *Mój wuj*, który będzie pierwszym filmem kolorowym.

Nie porównując ich wyników, można zanotować, że w pracy Tati i Bressona

daje się zauważyć ta sama skrupulatna koncepcja sztuki filmowej. Kręcenie filmu jest dla nich tak samo tajemniczym medytacyjnym działaniem umysłu, jak dla pisarza praca nad powieścią lub wierszem, modelowanie charakterów postaci i cyzelowanie stylu. Bresson zaszedł w tym tak daleko, że jego wymagania stały się legendarne i są prawdopodobnie czymś jedynym w historii filmu od czasów Chaplina. Mam nadzieję, że widz polski będzie mógł niezadługo sam osądzić wyniki tej metody na podstawie ostatniego filmu Bressona — *Ucieczka skazańca*. Zobaczy film z pozoru kryminalny o intrydze godnej Hitchcocka czy Clouzota, ale którego akcja dotyczy całkowicie problemów moralnych. Bresson odrzuca zwykle sensacyjny i dramatyczny charakter wydarzenia, aby dotrzeć do jądra sprawy, którym jest historia wewnętrznego życia ludzkiego. Bresson, wychodząc daleko poza ramy wydarzenia, a nawet świadomości i charakteru bohaterów, objawia nam ich duszę i ich los. Ale ten rezultat osiąga za cenę ascezy estetycznej, która ma na celu wyzwolić film z normalnych efektów filmowych, szczególnie jeśli idzie o grę aktorów. Dlatego też kręcąc *Ucieczkę skazańca* Bresson nie korzystał z aktorów zawodowych. Gdyby trzeba było jednego sprawiedliwego, aby ocalić film od przekleństwa rzuconego na Sodomę, sądzę, że wystarczyłaby świętość samego Bressona.

*

Pod koniec mojego, bardzo niekompletnego artykułu zdaję sobie sprawę z niesprawiedliwości, jaką trzeba mi będzie popełnić nie chcąc jeszcze bardziej przedłużać tej gadaniny. Należałoby jeszcze wymienić nazwiska takie, jak: Christian Jaque, André Michel, Jacqueline Audry, Dreville, Henri Calef, Guy Lefranc, Claude Vermorel i inne. Powinienem był także omówić twórczość Abla Gance'a, którego geniusz epiczny wybijał się na czoło niemego filmu francuskiego, a który nigdy później w epoce filmu dźwiękowego nie mógł uzyskać przyzwoitych warunków pracy. Abel Gance, wynalazca potrójnego ekranu, na którym zaprezentował w 1927 r. swego *Napoleona* i który był prototypem Cineramy i pośrednio Cinemascope'u, chce dziś nadać tym osiągnięciom technicznym nowy sens i pracuje nad Poliwizją, która do klasycznego filmu będzie się miała tak, jak kontrapunkt do melodii.

Nie chciałbym jednak kończyć, nie wymieniając kilku nazwisk młodych filmowców, których talent objawił się ostatnio i o których usłyszymy na pewno w najbliższych latach. To Boisrond, Vadim a przede wszystkim najoryginalniejszy z tej trójki, Aleksander Astruc.

Na zakończenie chciałbym wyciągnąć parę wniosków. A więc jeszcze raz podkreślić fakt, że przedwojenna szkoła francuska rozleciała się, że można dziś mówić tylko o pojedynczych talentach i że bardzo niewielu reżyserów tworzy grupy związane kierunkiem poszukiwań i pokrewieństwem stylu.

Mimo to uważam jednak, że cała nasza produkcja kinematograficzna odznacza się jedną wspólną cechą — nie stylu, nie tematyki, ale raczej specyficzną dla filmu francuskiego manierą traktowania problemów wyrazu i treści filmowej. Dałoby się chyba powiedzieć, że filmy francuskie wyróżniają się dziś swoim intelektualizmem, że odwołują się chętniej do umysłów niż uczuć

widzów, że ważniejsza jest dla nich interesująca i właściwa analiza problemu niż jego waga społeczna czy nawet ludzka. Ten intelektualizm potwierdza się wyborem scenariuszy, będących najczęściej adaptacjami powieści, i względną wiernością reżyserów w stosunku do oryginałów literackich. Pod tym względem szczytowym osiągnięciem będzie niewątpliwie *Dziennik wiejskiego proboszcza*. Czyżby film francuski zamierzał coraz wyraźniej konkurować z literaturą, a zwłaszcza z powieścią? Ten literacki charakter filmu można uważać za jego ograniczenie i niewątpliwie jest on dużą przeszkodą w rozpowszechnianiu najlepszych filmów francuskich za granicą. Niemniej uważam go za zaszczytny. Zbyt podziwiam film włoski, japoński i amerykański, aby wyżej od nich stawiać film francuski, co w każdym razie nie przystoi francuskiemu krytykowi. Ale jeśli filmy innych produkcji wyprzedzają film francuski wieloma zaletami, których nam brak, to uważam, że film francuski jest może najpełniejszym świadectwem estetycznej godności filmu.

Przełożyła
Ewa Fiszer

Edouard Glissant

KRÓTKIE UWAGI O POWOJENNEJ SYTUACJI KRAJÓW KOLONIALNYCH

Wojna światowa przyśpieszyła rozwój ruchu wolnościowego wśród ludów skolonizowanych. Nie będziemy się tu zajmować faktami i wydarzeniami, które są na ogół znane, spróbujemy natomiast ustalić linię podziału sił i istotę tego ruchu. Analizę tę najlepiej podjąć z punktu widzenia przedstawiciela ludu kolonizowanego: dostrzegamy wówczas motywy i czynniki, które łatwo przeoczyć badając sprawę z zewnątrz.

KOLONIALIZM GROZI OBECNIE WSZYSTKIM LUDOM

Z wydarzeń historycznych wynika, że jedną z cech typowych dla naszego czasu jest walka przeciw kolonializmowi, wzrost świadomości ludów kolonizowanych i zrodzony z tej świadomości wzmożony ruch wyzwoleńczy. Antykolonializm podniesiony został wszędzie do godności cnoty, stało się bowiem jasne, że z prądem takim walczyć nie można. Tak więc wszyscy chcą być przeciw kolonializmowi. Ludy wczoraj kolonizowane ujarzmia się dziś proponując im w obłudny sposób status republiki: ta nowa taktyka krajów kolonizatorskich została milcząco uznana za najzręczniejszą i najbardziej skuteczną. Każdą zbrodnię, każdy haracz, każdy zamach na wolność pokrywa się odtąd deklaracjami humanizmu antykolonialnego. W ten sposób wielkie mocarstwa wyrażają pozorną zgodę na dążenia narodowe ludów kolonialnych: obawiając się jawnie stawić czoło fali antykolonializmu, zapewniają sobie, dzięki współpracy o charakterze łagodzącym, stały dozór, który wypacza sens i zmniejsza zasięg akcji wyzwoleńczej. Dokonując tych pozornych ustępstw mocarstwa mają na celu odsunięcie na drugi plan problemów ekonomicznych i społecznych; kiedy zaś okazało się, że prowadzenie tej podwójnej gry jest niemożliwe, wypowiedziały się jawnie i z bronią w ręku za całkowitym utrzymaniem dotychczasowego porządku kolonialnego, stanowiącego źródło ich zysków.

Kolonializm jednak wyszedł daleko poza granice krajów, które od trzech wieków przywykliśmy nazywać „koloniami": niepostrzeżenie poczyna on za-

truwać stosunki między krajami, oparte z pozoru na wzajemnym szacunku i równości. To, co z początku było tylko epizodem historii, fazą stosunków łączących Zachód z resztą świata, stało się jednym z czynników wpływających na stosunki międzynarodowe. Ludy Zachodu i ludy kolonizowane łączy wewnątrz tego systemu wyraźna solidarność, pierwsze bowiem stają wobec faktów uwłaczających ich sumieniu, drugie natomiast są widomymi ofiarami działań godzących w ich życie i prawa do bytu. W każdym razie do kolonizowanych, nie zaś do kolonizatorów, należy analiza mechanizmu tego systemu, ukazanie go w całej nagości i ostateczne zniszczenie.

WSPÓLNE RYSY CHARAKTERYSTYCZNE WALKI PRZECIW KOLONIALIZMOWI

Wszelką walkę z kolonializmem charakteryzują nie tylko dążenia do zmian społecznych, ale również dążenia kulturalne wynikające z uczuć narodowych. Mówiliśmy już, jak schlebiając uczuciom narodowym próbuje się odsunąć na plan dalszy problemy rzeczywistości społecznej; tkwi w tym trwałe niebezpieczeństwo, na które trzeba zwrócić uwagę. Ale ważna jest również odwrotna strona tej sprawy: trudno zaprzeczyć, że dążenia o charakterze społecznym wiążą się w krajach kolonizowanych z walką o niepodległość narodową. Z tego też punktu widzenia będę próbował tu przedstawić sytuację terenów kolonialnych podporządkowanych władzom francuskim.

Kolonizator przenosząc się na nową ziemię, którą zamierza eksploatować, staje początkowo wobec dwu konieczności: musi usunąć dotychczasowego mieszkańca tej ziemi, oderwać go od tradycji, uczynić zeń uproszczony element kolonizacyjnej machiny. Człowiek kolonizowany przydatny jest dopiero wówczas, kiedy można go całkowicie wykorzystać przy zastosowaniu nowych metod produkcji; trzeba więc go zubożyć i „ujednolicić". W tym celu zaszczepia mu się następnie kilka elementarnych zasad mających pomagać w stosunkach z nowymi panami; w razie potrzeby tworzy się sztuczny, prymitywny język, śmieszny i karykaturalny (taki na przykład, jak *petit nègre*). Kolonizator odcina kolonizowanego od rodzimej kultury.

Dwie techniki prowadzą do tego celu: brutalne odcięcie od korzeni oraz całkowite i bezwzględne zaprzeczenie wartości kolonizowanego albo też całkowita i daremna asymilacja, wypływająca z utajonej negacji osobowości kolonizowanego. Tę ostatnią technikę zastosowano na Antylach (to owe „skrawki Francji pulsujące pod innym niebem"); pierwsza, istotnie bardziej sprawna i, co za tym idzie, bardziej poszukiwana, rozpowszechniła się w Afryce: pobór robotnika, wyludnianie osad, śmieszna nagonka na pradawne obyczaje, wywózka mężczyzn do pracy. Za cenę takich metod kolonizacja może się utrzymać i wydawać owoce.

Ale sytuacja ta pociąga za sobą drugą konieczność. Kolonizator, sam odcięty od swojej kultury, zmuszony jest wbrew swej woli do przyjęcia wynaturzonych form bytowania, jakie narzuca kolonizowanemu. Na przykład jeśli język *petit nègre* stał się symbolem umysłowej bezsilności i upadku, to kolonizator pierwszy odczuwa skutki tego stanu rzeczy. *Petit nègre* to przede

wszystkim typowy język osadnika. Gdy bowiem kolonizowany dąży do zdobycia i odzyskania swej prawdziwej kultury, osadnik związany jest nierozerwalnie z karykaturalnymi formami kultury. Osadnicy tworzą nowy typ ludzi, nie mających ze sobą nic wspólnego i związanych jedynie sprawami pieniężnymi. Na długo przedtem, nim mocarstwa kolonizatorskie zdecydowały się na interwencję w koloniach, powstała tam kasta osadników, których nie łączyła żadna głębsza więź ani z metropolią, ani z koloniami. Tak np. na Antylach polityka osadników zmierzała jeszcze nie tak dawno jedynie do tego, by nie pozwolić rządowi metropolii na mieszanie się w sprawy antylskie. Dopiero ostatnio interwencja bezpośrednia (wyraźnie usankcjonowana przez statut departamentu francuskiego, jaki nadano tym koloniom) uznana została przez osadników za najbardziej korzystną.

Rzadko zdarza się, by stosunki między kolonizatorami i kolonizowanymi układały się harmonijnie. Toteż kiedy kolonie zaczynają się burzyć, metropolie zajmują stanowisko pośrednie między grupą osadników, których interesy niekoniecznie są zgodne z interesami ojczyzny, i grupą ludzi pochodzących z krajów skolonizowanych, która nie może zadowolić się jedynie poprawą warunków materialnych lub społecznych. Dla usprawiedliwienia wyzysku bowiem kolonizator przyzwyczaił się myśleć, że kolonizowany należy do istot niższego gatunku. Z tego wyrachowanego przekonania zrodził się rasizm. Przedstawiciel krajów kolonizowanych musi więc najpierw odzyskać godność Murzyna, żółtego, Malgasza itd., by zdobyć godność człowieka.

Tak więc z jednej strony stoi kolonizator, dążący do poniżenia kolonizowanego i do utrzymania go w stanie zwyrodnienia, w jakim sam pozostaje, ku własnemu zresztą zadowoleniu; z drugiej — znajduje się człowiek z kolonii, dążący do zrzucenia jarzma. Jest rzeczą zrozumiałą, że w koloniach każda dążność o charakterze społecznym łączy się z pragnieniem odnowy kulturalnej. Jest również jasne, że ta wywalczona kultura nie jest od razu tym, co nazywamy „kulturą proletariacką", że jest to kultura narodowa ludu podbitego. Można by powiedzieć, że każda emancypacja kolonialna wspiera się na walce społecznej pojętej jako środek i walce narodowej pojętej jako sprawa zasadnicza. Ten stan rzeczy kryje w sobie niebezpieczeństwa i pociąga za sobą błędy, które rozpatrzymy dalej.

POKUSY I BŁĘDY

Pierwszy błąd czy też pierwsza pokusa, jaka czyha na skolonizowanych — to chęć powrotu do dawnych tradycji, powrotu do kultury narodowej, takiej, jaką była przed rozpoczęciem kolonizacji. Jeśli kolonizator pozbawił tę kulturę jej form tradycyjnych, jeśli zburzył porządek naturalny (np. rozbicie szczepów w Afryce), to trzeba się zgodzić, że interwencja ta tworzy sama w sobie nowe warunki i że skolonizowany powinien ożywiać kulturę narodową, przystosowując ją do wymagań świata współczesnego. Tak więc rozbicie szczepów w Afryce nie miało wyłącznie złych skutków. W ten sposób odsłonięte zostały perspektywy rodzących się nowych idei. Najlepszym zaś środkiem walki przeciw kolonializmowi jest otwarcie bram na świat, to znaczy zrozumie-

nie nowych warunków, techniki itp. Przedstawiciel ludu skolonizowanego musi pamiętać o fundamentach swojej kultury i równocześnie pracować nad wydobyciem tej kultury na światło dzienne. To, co jest podstawą i ma cechy trwałości, z trudem daje się tu odróżnić od tego, co czasowe i co ulec powinno przekształceniu. Pracy tej nie może przy tym przyświecać zaplanowany i przyjęty z góry zamiar: historia narzuca nam czasem drogi, których przewidzieć niesposób. Trudności te rozwiązać można jedynie w stałym odniesieniu do wartości będących wartościami twórczymi. Jedynie spoglądając stale na całość i ujmując rzecz historycznie można mówić o takich zmianach w kulturze, które nie byłyby ani sztuczne, ani błędne.

Oczywiście taka reorganizacja kultury może być jedynie dziełem ludów skolonizowanych, a pierwszym warunkiem powstania tego dzieła musi być uznanie jego konieczności.

Inną pokusą jest rozjątrzanie partykularyzmów (zjawisko to nazwano antyrasistowskim rasizmem). Ludy kolonizowane zostały przez kolonizację ugodzone w swych podstawach: nie opierają się też one przed przyjęciem istotnych wpływów Zachodu. Przeciwnie, potwierdzają swoje prawa do poznania, władania sobą i wypowiadania się w imię nowej wartości dialektycznej, której nie mogłyby się wyprzeć bez wyparcia się siebie: mowa tu o skrzyżowaniu kulturalnym. W imię tej wartości domagają się swobody, potwierdzają swoją odrębność. Dla stworzenia pożądanej syntezy narody te muszą odnaleźć integralną rzeczywistość swej kultury, którą dotąd wyszydzano i zniekształcano. Przerosty partykularyzmu nie sprzyjają więc ich zamiarom. Kiedy Zachód dogorywa w samotnej dumie, którą sam sobie narzucił, ludy skolonizowane noszą już w sobie wielką zdobycz współczesnego świata, jaką jest dialog cywilizacji. Tak więc, kiedy mocarstwa kolonialne interweniują zbrojnie w swoich posiadłościach, dzieje się to w imię Cywilizacji, Postępu, ustalonych idei, pustych pojęć i wartości absolutnych; kiedy biją się ludy skolonizowane, dzieje się to w imię nowej definicji wartości, w imię relatywizmu. Trzeba też wierzyć, że kultury przyszłości nie będą już wiedziały, co to jest przesąd rasowy i zbiorowe zbrodnie, od których tyle ucierpiał świat.

PRZYKŁAD KRAJÓW MURZYŃSKICH

Kraje murzyńskie ilustrują w przejmujący sposób wyrażone tu opinie. Tak więc pierwsze po wojnie manifestacje afrykańskie czy antylskie opierały się na pojęciu „murzyńskości". Uznanie tego pojęcia przyczyniało się do zwalczania rasizmu, srożącego się w krajach murzyńskich. Ta „murzyńskość", niejasna, patetyczna, głoszona wszem i wobec, stała się fermentem przyśpieszającym rozbudzenie się czarnych ludów. Była to wartość kulturalna, wyrażająca namiętne dążenie do określenia wszystkiego co murzyńskie, zarówno w przeszłości, w historii, jak i w swych dążeniach na przyszłość. Ale pojęcie to nie mogło się ostać, przynajmniej w tej elementarnej i uczuciowej formie. Pojęcie „murzyńskości" rozszerzyło swój sens i zawartość treściową.

Wydarzeniem, które wyznaczyło ten zasadniczy zwrot — wydarzeniem dla ludów murzyńskich równie ważnym, jak dla ludów Afryki i Azji konfe-

rencja polityczna w Bandungu — był Pierwszy Kongres Murzyńskich Pisarzy i Artystów, który odbył się w Paryżu we wrześniu 1956 roku. Kongres ten zbadał sytuację ludów murzyńskich w świecie i podsumował ich bogaty dorobek w dziedzinie literatury i sztuki. Stwierdził on, że kultury murzyńskie są różnorodne i odznaczają się odrębnymi cechami. Rozważył wreszcie cechy ogólne tego, co nazwać można cywilizacją murzyńsko-afrykańską, bardzo wprawdzie niejednolitą, lecz rzeczywistą.

Nie ulega wątpliwości, że choć ludy murzyńskie nie zamierzają podporządkować się jałowej jednolitości, to jednak głosami swych pisarzy i artystów uznały łączące ich podobieństwa warunków obiektywnych i historycznych. One to sprawiają, że losy tych ludów są podobne i podobna jest ich sytuacja wobec świata zachodniego.

Pojęcie „murzyńskości" uległo więc ewolucji: uczuciowa aprobata przeobraziła się w obiektywną definicję. Pojęcie to rozszerzyło się, ale bynajmniej nie kosztem wyrzeczeń. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że drogę do wyzwolenia wskazali poeci. Byli to Aimé Césaire z Antyli, Jacques Rabemananjara z Madagaskaru, L. S. Senghor z Afryki. Ci poeci są równocześnie politykami: kierunek walki politycznej prowadzi tu poprzez rewindykacje kulturalne. Pozostaje jednak jeszcze zasadnicze zagadnienie: ekonomicznego wyzysku człowieka przez człowieka.

KOLONIALIZM, KULTURA I EKSPLOATACJA

Wyzysk ten jest głównym filarem kolonializmu. Jeśli kolonizator pozbawił kolonizowanego jego kultury, to uczynił to w tym celu, by zrobić zeń posłuszne i mechaniczne narzędzie produkcji. Nie można więc w żaden sposób nie doceniać walki ekonomicznej i społecznej. Walka o własną kulturę jest dla człowieka z kolonii pierwszym środkiem walki przeciw skutkom wywłaszczenia ekonomicznego. Wychowanie polityczne, które towarzyszy tej rewindykacji kulturalnej, hamuje przerosty partykularyzmu i ciążenie ku niezmienionym formom dawnych tradycji. W ten sposób walka o kulturę tworzy zręby walki politycznej i społecznej, która z kolei poucza o niebezpieczeństwach i sposobach obrony, tworząc prawdziwe podstawy właściwego odrodzenia kulturalnego. Trudno wyobrazić sobie bardziej ścisłą dialektykę niż dialektyka tych dwu biegunów walki antykolonialnej. Byłoby rzeczą próżną i niebezpieczną próbować rozdzielać je od siebie, odrywać, wysuwać jeden na niekorzyść drugiego lub odwrotnie.

BRATERSCY KOLONIALIŚCI

Problemu tego nie zrozumiało wielu ludzi Zachodu szczerze oddanych sprawie antykolonializmu. Dla nich jest tylko jedno zagadnienie: walki ekonomicznej. Pogląd ten prowadzić może do wszelkiego rodzaju nieporozumień, często bardzo poważnych. Tak więc partie postępowe skłonne są traktować walkę antykolonialną w danym kraju według tych samych schematów, jakie

odpowiadają walce społecznej w odpowiedniej metropolii. Wynika to z nieznajomości szczególnych warunków panujących w krajach skolonizowanych, a zwłaszcza z przekonania (ostatecznie również opartego na myśleniu w kategoriach kolonialnych), że kraje te mają przed sobą te same zagadnienia co metropolie i dążą do podobnych swobód. Widzimy więc programy antykolonialne dokładnie odpowiadające programom kolonialnym, wpisane w te same, z góry przyjęte ramy. Antykolonializm staje się w tym wypadku dokładnym odpowiednikiem najbardziej zasiedziałego kolonializmu, a dzieje się tak dlatego, że owe dążenia kulturalne, o których tu była mowa, odrywa się w sztuczny sposób od rewindykacji oraz walki społecznej i ekonomicznej. Postępuje się więc tak, jakby się uważało, że te dążenia kulturalne są tylko pretekstami do ukrycia rzeczywistych problemów, co uzasadnione być może jedynie wyżej już omawianymi błędami. Podkreśla się na przykład, że każde wyzwolenie ekonomiczne pociąga za sobą siłą rzeczy wyzwolenie kulturalne, co jest poglądem schematycznym, a w każdym razie niemożliwym do zastosowania w krajach kolonialnych. A jednak dopiero w ramach tych żądań kulturalnych ludy zamorskie odnajdują ochotę do życia (ową odwagę historyczną, tak świetnie zdefiniowaną przez deputowanego Martyniki, Aimé Césaire'a) i jedynie w tych ramach walka ekonomiczna i społeczna odnajduje swój prawdziwy sens, pełne znaczenie i właściwy zasięg. Ci, którzy tego nie rozumieją, zahamować mogą sprawę postępu ludów zamorskich i utworzyć nowy rodzaj osadników: osadników bratersko usposobionych, lecz naznaczonych piętnem kolonializmu.

PROBLEMY

Zadaniem tego krótkiego szkicu, który z natury rzeczy nie wyczerpuje kwestii kolonialnej, było jedynie postawienie nowych problemów. Trzeba bowiem zrewidować dotychczasowe, zbyt długo w tej dziedzinie pokutujące koncepcje. Trzeba pracować nad nimi cierpliwie, odrzucając wszelkie uprzedzenia. Nie naszą jest rzeczą w tym artykule rozstrzygać o przyszłości i układać programy: taki zamiar wymagałby obszerniejszych i głębszych rozważań Ludy kolonialne pragnęłyby rozpatrywać te zagadnienia wespół z wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Przełożyła
Julia Hartwig

André Maurois

PRZECIĘTNY FRANCUZ W ROKU 1956

Nie istnieje przeciętny Francuz, istnieją tylko dane statystyczne. Otóż statystyki mają wartość i bywają użyteczne tylko wtedy, gdy ma się do czynienia z elementami wymiernymi. Stają się jednak niewystarczające, a nawet kłamliwe, gdy przedmiotem studiów są uczucia i stan umysłów. Brak bowiem wówczas odcieni, a odcienie są tu wszystkim. Zapytajcie człowieka: „Jesteś szczęśliwy?" i zażądajcie, by odpowiedział t a k lub n i e, a otrzymacie informację bezwartościową, gdyż wszystko zależne jest od pojęcia, jakie sobie wytworzył o szczęściu, od elementów porównania, jakimi dysponuje, a wreszcie od momentu, w jakim mu pytanie postawiono.

Prawdą jest, że u znacznej liczby Francuzów historia wytworzyła w ciągu wieków pewne cechy i że niektóre z tych cech uległy w ostatnich pięćdziesięciu latach modyfikacjom pod wpływem zarówno postępu technicznego, jak i wydarzeń.

Zamierzam tu wskazać przede wszystkim te elementy charakteru francuskiego, które na początku naszego stulecia wydawały się trwałe, a następnie rozważyć zmiany spowodowane niezwykłymi przewrotami, jakie przyniósł wiek XX. Tej ewolucji charakteru odpowiada ewolucja obyczajowa, którą spróbuję tu naszkicować.

Cóż tedy w XIX w. wyróżniało Francuza wśród innych Europejczyków? Był on większym indywidualistą i okazywał więcej niezależności. W stosunku do państwa żywił głęboką nieufność. Lubił „sam sobie dawać radę" i ufał na tyle swym uzdolnieniom, aby wierzyć, że mu się to uda. Nie lubił, gdy się mieszano w jego sprawy. Pochodziło to w wielkiej mierze stąd, że za poprzednich reżimów nie wtajemniczano go wcale w bieg spraw państwa, a nawet prowincji czy gminy. Wieki monarchii absolutnej, rygorystyczna centralizacja za Napoleona III i Trzeciej Republiki przyzwyczaiły go, aby polegał na samym sobie. Zarówno chłop jak rzemieślnik lubili drobne przedsiębiorstwa, nie podlegające opiece i władzy intendenta czy prefekta.

Z tych samych powodów miał on w większym niż inni poszanowaniu idee abstrakcyjne i silniej odczuwał ich potrzebę. Anglosasi, od dawna wciągnięci w sprawy polityki, nauczyli się w nich kompromisowości i stracili ufność do teorii. Filozofowie francuscy XVIII w., ludzie o wybitnych umysłach, ale odsunięci od wszelkiej praktycznej działalności, byli twórcami systemów. Centralizacja, która przywiązywała bądź do dworu, bądź do

Paryża najznakomitszych ludzi w kraju, rodziła genialnych pisarzy i artystów, a ludzi takich Francja umiała cenić znacznie wyżej niż Anglia czy Niemcy. Stąd niezwykłe powodzenie języka, pisarzy i artystów francuskich w całej Europie, nie wyłączając Rosji.

Ta światowa sława, a także blask ich dziejów, w których roi się od klęsk i zadziwiających okresów odnowy, zrodziły u Francuzów ogromne przywiązanie do tej świetnej, romantycznej przeszłości. Wiedzieli, że inne ludy przywykły interesować się losem i czynami Francji, jak niegdyś świat starożytny interesował się sprawami Grecji. Joanna d'Arc i Napoleon stali się „światowymi znakomitościami", nawet w tej samej Anglii, z którą walczyli. Francuzi przywyczaili się, że ich kochano i szanowano jako wielki naród, i pragnęli tego. Byli zdolni do ofiar, a nawet heroizmu, gdy cała Europa stawała przeciw nim. Generałowie rewolucji dali tego dowody.

Ta rewolucja, o której sądzono (niesłusznie), że przecięła na dwoje dzieje Francji, wyżłobiła, jak mówił Chateaubriand, „krwawy rów" między swymi ofiarami a tymi, dla których była dobrodziejstwem. Jednakże w połowie XIX wieku rów ten wydawał się już mniej głęboki. Szlachta i burżuazja połączyły się. Drobnomieszczanie (rzemieślnicy, niżsi urzędnicy), nie ufając klasom uprzywilejowanym, przejęli jednak wiele ich idei. Granica między wielką i małą burżuazją nie była wyraźna. Wystarczy przeczytać powieści Balzaca i Mauriaca, aby zrozumieć, jaką rolę po obu stronach tej linii granicznej odgrywał pieniądz, posagi panien na wydaniu, pożądanie ziemi, sprawy dziedzictwa. Francja była wówczas w istocie rzeczy krajem chłopów-posiadaczy. Burżuazja miejska wywodziła się ze wsi. Jest rzeczą charakterystyczną, że nasi poeci romantyczni (Hugo, Lamartine, Vigny) w swoim trybie życia, jeśli nie w ideologii, byli nieskończenie bardziej mieszczańscy niż np. Anglicy — Byron i Shelley. Trudno sobie wyobrazić, aby Flaubert czy nawet George Sand mogli zakończyć życie mistyczną ucieczką, jak to uczynił Tołstoj.

Ale nie należy sądzić, że unormowane zdrowym rozsądkiem życie Francuzów w wieku XIX pozbawione było cech wielkości. Najlepsi z nich — kucharka czy krawcowa, poeta czy malarz, szewc czy kołodziej — osiągali ją w dążeniu do doskonałości, w umiłowaniu dobrze wykonanej pracy, w dumie z opanowania rzemiosła. Wszyscy cudzoziemcy, którzy odwiedzali wówczas Francję, chwalili sobie w niej wdzięk życia, które zmierzało do tego, aby ze wszystkiego — czy byłby to artykuł do gazety, damska suknia, potrawa z ryb czy też miłość lub polowanie — czynić dzieło sztuki. Przypomnijmy u Zoli, a trudno go posądzać o wrażliwość na wdzięk życia, scenę, w której robotnicze stadło tyle serca wkłada w przygotowanie uczty weselnej (*W matni*). Wielu Francuzów, chociaż sami o tym nie wiedzieli, usiłowało — powodując się czasem zmysłowością, czasem ascetyzmem, a zawsze ludzką godnością — uczynić z życia dzieło sztuki.

*

To wszystko odnosi się do dalekiej przeszłości. W latach 1914—1956 przez Francję, jak i przez cały świat, przeszła burza. Wojna w r. 1914 nie tknęła wielu właściwości, o których powyżej była mowa. Zwycięstwo koalicji, ale pod dowództwem Francji, zadowoliło naszą dumę narodową. Duch francuski

zachował swą moc, a gdy zapanował pokój, nastąpił wspaniały rozkwit literatury i sztuki. Ale na tej pięknej fasadzie zaczęły się pojawiać niepokojące rysy. Wojnę opłaciła Francja w ludziach, pieniądzu, zniszczeniach drożej (w stosunku do swego zaludnienia) niż którykolwiek inny kraj. Wkrótce inflacja stała się nieunikniona.

Odegrała ona ogromną rolę w przetwarzaniu się obyczajowości francuskiej. Masy straciły pęd do oszczędzania, tak dotychczas silny. Inflacja zrujnowała częściowo drobną burżuazję, rentierów, emerytów i niższych urzędników. Sproletaryzowała całe warstwy obywateli, którzy dotąd mieli podstawy, aby wierzyć, że własnymi siłami zdołają zapewnić sobie przyszłość. Rewolucja rosyjska spowodowała we Francji rozwój partii komunistycznej. Rów, dzielący lewicę od prawicy, który w roku 1920 można było uważać, jeśli nie za zasypany, to przynajmniej za łatwy do przebycia, stał się głębszy niż kiedykolwiek. Wojna lat 1939—1945 nie zastała już Francji tak jednolitej jak wojna lat 1914—1918.

Jak przedstawia się Francja mająca za sobą podwójną próbę dwu wojen? Oczywiste jest, że cechy odwieczne nie zanikły w parę lat, że — jak się zaraz przekonamy — wiele jeszcze pozostało z Francji tradycyjnej, ale jednocześnie różnorodne przyczyny spowodowały w obyczajach głębokie przemiany:

1° Po trzydziestu pięciu latach inflacji myśl o zdobywaniu majątku straciła prawie zupełnie swą atrakcyjność. Zdobyta fortuna nie gra już w życiu Francuzów tej roli, co w czasach Balzaca, a nawet Mauriaca. Liczy się tylko wynagrodzenie za pracę, pensja. Małżeństwo z bogatą dziedziczką nie ma już prawie żadnego sensu, skoro odsetki od posagu są bardzo niskie w porównaniu z wydatkami rodziny. Młodzi pobierają się ze skłonności, nie prosząc nikogo o radę, a potem usiłują wyżyć ze swej pracy, co prawie zawsze przychodzi im z trudem.

2° Ponieważ antybiotyki i inne wynalazki w zakresie medycyny przedłużyły życie ludzkie, rachuby na dziedzictwo, mocno już zachwiane przez inflację, również stały się nierealne. Starcy umierają o dwadzieścia lat później i pod koniec życia zjadają swe oszczędności. Świat powieści mieszczańskiej z roku 1910 wydaje się całkowicie zburzony. Jednocześnie Francuzi mają znacznie więcej dzieci i przybywa ludności. Sprawiły to częściowo dodatki rodzinne, a częściowo duch ryzyka i hazardu, bardzo wyraźny u młodego pokolenia.

3° Pominąwszy kilka wielkich fortun, przeważnie międzynarodowych, widzimy, że style życia poszczególnych klas społecznych upodobniają się do siebie. Dawniej rodziny mieszczańskie trzymały służbę, dziś widuje się to coraz rzadziej. Zajęcie to nie odpowiada nikomu, a jednocześnie nieliczni już tylko mogą je wystarczająco opłacać. Gospodynie francuskie na wzór amerykański starają się posługiwać maszynami. Co roku Wystawy Gospodarstwa Domowego ściągają do Paryża ogromne tłumy. Pralki mechaniczne, udoskonalone narzędzia, lodówki są kosztowne, ale upragnione w każdym domu.

4° Wzrastająca ilość pojazdów mechanicznych: samochodów, skuterów, motorowerów — jest doniosłym zjawiskiem w dzisiejszej Francji. Znaczna część ludności korzysta z tych pojazdów w niedzielę, a także w tygodniu, udając się do pracy. Każdy pracujący ma prawo do trzech tygodni płatnego

urlopu. Dostępność środków lokomocji zamienia te urlopy w podróże. Dawniej Francuz rzadko opuszczał dom, obecnie zwiedza nie tylko Francję, ale często i obce kraje. W zakładach Renault 20% robotników posiada wozy tej marki, 25% — skutery lub motorowery, a zatem połowa personelu jest zmotoryzowana.

5° Samochód wprowadził przede wszystkim przewrót w obyczajach wsi. Fermer ma własny wóz, robotnik rolny — swą „maszynkę". Jeżdżą do miasta po zakupy. Rodziny wiejskie przeważnie mają aparaty radiowe i słuchają wiadomości. Dzięki temu utrzymują bliższą i silniejszą łączność ze światem. Telewizja istnieje na razie tylko w zasięgu Paryża i większych miast, ale między rokiem 1958 a 1960 obejmie całą Francję. Wpływ jej na życie będzie wielki: da ona politykom i artystom możność silniejszego, bezpośredniego oddziaływania, wpłynie, niestety, ujemnie na czytelnictwo, przyczyni się do skupienia rodzin dokoła aparatów.

6° Telewizja, podobnie jak kino, zapoznaje tysiące ludzi z nowymi zwyczajami. Młodzież francuska przez długi czas wybitnie różniła się od anglosaskiej; dziewczęta, mające mniej swobody, bardziej nieśmiałe, nie wychodziły nigdy same z młodymi ludźmi, którzy w ten sposób skazani byli na kobiety uprawiające miłość zawodowo (czytajcie Maupassanta!). Liczba tych ostatnich szybko maleje. Młodzi ludzie zresztą żenią się wcześniej. Rozwody, chociaż znacznie rzadsze niż w Stanach Zjednoczonych, zdarzają się coraz częściej. Kraj na ogół pozostał katolicki, ale większa część wiernych zjawia się w kościele tylko z okazji wielkich wydarzeń życiowych, jak chrzest, pierwsza komunia, ślub i pogrzeb; niektóre okolice (Bretania, Wandea, Alzacja, Lotaryngia, Lyonnais) nadal odznaczają się pobożnością. Kościół czyni wielkie wysiłki, aby zbliżyć się do mas (organizacje młodzieżowe, chrześcijańskie związki zawodowe, księża-robotnicy). Hamuje on ewolucję obyczajów i usiłuje nią kierować. Zagadnienia seksualne przestały już być dla niego tabu.

7° Nauczanie jest bezpłatne. Wysokie stanowiska są dziś dla wszystkich łatwiej osiągalne, a staną się jeszcze dostępniejsze, gdy wprowadzi się opracowywaną właśnie reformę nauczania. Dzisiaj awans społeczny dokonuje się najczęściej na przestrzeni dwu pokoleń. Syn chłopski zostaje urzędnikiem pocztowym lub nauczycielem, a syn poczmistrza lub nauczyciela kończy wyższe studia i zajmuje wyższe stanowisko. Nauczanie wciąż jeszcze opiera się na tradycjach humanistycznych. We Francji naucza się literatur starożytnych i nowożytnych, historii i filozofii. Wielu ludzi domaga się, aby — zachowując tę tradycję kultury i dobrego smaku — starać się o większy rozwój nauk ścisłych i technicznych. Francji trzeba mniej adwokatów, a więcej inżynierów-elektryków, specjalistów w dziedzinie fizyki jądrowej, biologów.

8° Nie należy sądzić przeciętnego Francuza na podstawie powieści wydawanych w Paryżu. Młoda dziewczyna u Françoise Sagan, słuchająca płyt gramofonowych i pijąca whisky, nie ma nic wspólnego z robotnicą z prowincji, a nawet z Paryża, która po dawnemu jest sentymentalna. Aby się o tym przekonać, wystarczy posłuchać piosenek nadawanych w radio na życzenie słuchaczy. W mniejszych miastach ludzie wolą filmy przemawiające do zwykłych, ogólnoludzkich uczuć niż ponure filmy święcące triumfy na Polach Elizejskich. Tygodniki kobiece spopularyzowały sylwetkę modnych

„gwiazd" i kobiety zapragnęły być ładniej uczesane i lepiej ubrane. Przed pięćdziesięciu laty w perygordzkiej wiosce wszystkie chłopki ubierały się na czarno, dziś wszystkie noszą wzorzyste, barwne sukienki.

9° Wielkiego znaczenia nabrała prasa prowincjonalna. Prawie wszędzie wyłoniła się ona z Ruchu Oporu, który w okresie Wyzwolenia opanował dzienniki. Obecnie zatarł się ich profil polityczny. Chcąc zdobyć jak najwięcej czytelników, usiłują nie zrażać sobie żadnego odłamu publiczności. O powodzeniu dziennika w większym stopniu decyduje dodatek sportowy niż artykuły wstępne. Przeciętny Francuz namiętnie interesuje się wyścigami kolarskimi i meczami piłki nożnej. Kobiety domagają się przepisów kulinarnych i wiadomości ze świata mody. Ludzie z Ruchu Oporu zajmują naczelne stanowiska w różnych partiach, ale powstały też nowe ugrupowania.

A cóż stało się z odziedziczonymi po przodkach cechami, które analizowaliśmy na wstępie? Indywidualizm przetrwał pod dwiema postaciami: jako miłość wolności i jako krytycyzm. Przeciętny Francuz chętnie krytykuje, zawsze gotów jest stwierdzić, że we Francji wszystko idzie źle; ale oburza się, kiedy mówią to inni, a gdy wyjedzie za granicę, stwierdza wyższość francuskiego stylu życia. Powoli indywidualizm ten dostosowuje się do wymagań życia współczesnego. Francuzi przyzwyczaili się liczyć więcej na państwo niż na siebie samych. Ubezpieczenia społeczne, emerytury, zasiłki zastąpiły przezorność prywatną. Rzemieślnicy i robotnicy przyswoili sobie ideę planowości. Daje to dobre wyniki i wytwórczość francuska jest dziś zorganizowana lepiej niż kiedykolwiek.

Zmalał szacunek dla idei abstrakcyjnych i teorii politycznych. Okazało się, że obyczaje są ważniejsze niż instytucje. *Quid leges sine moribus?* Przetrwało pragnienie, aby z życia uczynić dzieło sztuki. Wytwórcy gotowej konfekcji dbają obecnie o estetykę, o którą dawniej troszczyły się tylko zakłady wykwintnego krawiectwa. Kuchnie w domach prywatnych nie są już teraz tak brzydkie, widuje się w nich kwiaty. Tanie reprodukcje obrazów, płyty gramofonowe szerzą zamiłowanie do muzyki i malarstwa. Francuz zawsze kocha swą mowę i chętnie czytuje w prasie artykuły na temat gramatyki.

Francuzi nie sądzą już (poza wyjątkami), że powołaniem ich jest zawód żołnierski. Nie uchylają się od obowiązku służby wojskowej, ale nie pragną żadnych podbojów. Wiedzą, że w świecie współczesnym istnieją narody liczniejsze i potężniejsze niż Francja. Żywią przekonanie, że mają nadal prawo zajmować wśród nich miejsce, jak równi z równymi, ponieważ wnoszą cenne tradycje polityczne, dyplomatyczne i kulturalne. Mamy dziś mniej badaczy naukowych niż tamte kraje, ale wiele najcenniejszych wynalazków nowoczesnych narodziło się u nas, by wymienić choćby fizykę jądrową. Możemy i powinniśmy być eksporterami inteligencji i dobrego smaku.

Oto mniej więcej myśli przeciętnego Francuza — najgorętszym zaś jego pragnieniem jest pokój i wolność.

Przełożyła
Eligia Bąkowska

André Chamson

FRANCJA PROWINCJI

Podziwiając urok Paryża, wielkość jego historii, burzenie się jego sił twórczych, nie powinniśmy zapominać, że Francja jest różnorodna i że nie można jej poznać, póki nie pozna się prowincji, z których się składa. Francja jest mozaiką narodów. Jedyna i niepodzielna, należy do najbardziej kontrastowych krajów na świecie.

Jak można się do niej zbliżyć? Jak przybić do jej wybrzeży? Jakim morzem czy lądem? Czy wylądować na jej piaskach, jak to praktykowali święci na otwartych diunach Camarque? Iść pod prąd wielkich rzek, jak niegdyś Normanowie, przez zatoki, w których giną przypływy i odpływy? A może trzeba przekroczyć przełęcze panujące nad wysokimi dolinami i odkryć ją w szczelinach śniegów i lodów, niby ziemię obiecaną, ukazującą się na horyzoncie? Czy śladami zdobywców przeciąć ją z Północy na Południe, czy drogami pielgrzymek przewędrować od świątyni do świątyni i do strzałki na dzwonnicy? Czy idąc od kuźni do warsztatu ciesielskiego, od kramiku szewca do budy kamieniarza odnajdziemy drogę do dawnych bractw cechowych, noszących złoty kolczyk w uchu? W jaki sposób umożliwić poznanie jej tym, którzy jej nie znają, lub objaśnić tym, którzy chcieliby ją poznać lepiej? Jakie etapy wyznaczyć ich podróży? W jakie znaki zwiadowcze wyposażyć? Jaki sekret szepnąć na ucho?

Miejmy odwagę powiedzieć im, że ów kraj, Francja, jest może tym miejscem na świecie, gdzie to, co nazywamy poezją, i to, co nazywamy rzeczywistością, spotyka się i łączy, nie przestając być poezją i rzeczywistością. W owej dziedzinie, równocześnie ziemskiej i duchowej, rzeczywistość otwiera perspektywę na marzenie, a marzenie przybiera kształt wyraźny. W innych krajach marzenie i poezja są może potężniejsze, lecz jakby odgraniczone od dostrzegalnego świata, tworzą na granicach rzeczywistego jakby odrębny wszechświat snów i marzeń. Są jeszcze inne kraje, gdzie, przeciwnie, rzeczywistość widzialnego świata ma może więcej siły i godności, ale nie znajduje uzupełnienia w marzeniu. W iluż krajach w ten sposób światy poetyckie i światy rzeczywiste zostają rozdzielone? Francja jest miejscem ich spotkania. Jest miejscem ich przymierza. Aby ją rozumieć, trzeba o tym wiedzieć.

Z tej zapewne przyczyny Francja w każdej swojej postaci, w najbłahszej scence, jaką nam ofiarowuje, potrafi ukazać swą istotę. Droga, która biegnie

między topolami, nędzna fasada domu, kawałek muru, gdzie toporne wiązanie majstra otacza łuki mistrza romańskiego; horyzont, który zamyka ściana stodoły i kwitnący sad, rojący się od pszczół, wszystko podkreśla równowagę między ciężarem spraw a przestrzennością marzenia. Jeżeli iglica w Chartres i fronton Wersalu mogą uchodzić za dwa najpiękniejsze pomniki świata, to w ich dążeniu do nieba i wytyczaniu linii horyzontalnej nie więcej jest wielkości niż w najnędzniejszym przybytku tego kraju. Wszystkie dzieła rąk ludzkich złożyły się w ciągu stuleci na ten cud, cudem owym jest po prostu — wcielenie. Sztuka życia, ta mistyka rozumu, poetyka codziennego stawania, stworzyła oblicze tego miejsca. Na przestrzeni setek lat krzaki dzikiej tarniny znaczyły szlaki wielkich dróg i granice pól na skraju wiosek. Nic nie powstało przypadkiem, gdyż nawet przypadek był poddany próbie trwałości. Wszystko kształtowało się stosownie do wymagań życia, życie zaś było na tyle szczodre, że pozwalało zachwycać się kwiatem lub strugą wody w środku kotliny.

Łatwo popaść w ton podniosły, mówiąc o tych zwykłych sprawach, które dokonują się bez emfazy i niemal bez wysiłku. Rzeczy te były całkowicie obce ich duchowi. Należałoby je wyrazić z tym wdziękiem podania, który w ciągu wielu lat odróżniał je od innych dzieł ludzkich.

U nas nie ma drzwi, do których trzeba by się było dobijać, wszystkie otwierają się za naciśnięciem klamki; u nas latem wnętrza są przewiewne, nęcące półcieniem, a zimą ciepłe, zapraszające do ognia na kominku. Zawsze znajdzie się tu jakieś miejsce i stół, na którym można się oprzeć nad szklanką wina z pobliskiej winnicy — a po drugiej stronie stołu zawsze ktoś będzie robił honory domu.

Będzie to służąca z oberży lub winiarz — pasiecznik, lekarz lub notariusz, będzie to samotna kasztelanka lub skromna szwaczka, wiejski proboszcz lub emerytowany nauczyciel, ktoś, kto wie coś o życiu i nie skąpi innym tej wiedzy. O cokolwiek zapytasz, zostanie ci wyjaśnione. Tylko wpierw między tobą a tym, kto cię przyjmuje, musi nawiązać się jakaś zmysłowa więź. Na stole jest szklanka wina i bochenek chleba — czego więcej trzeba, aby przystąpić do wspólnej komunii? W pewnych prowincjach jest zwyczaj zagajania poczęstunku wezwaniem: „Rozgośćcie się". W oczach purystów uchodzi to zapewne za błąd, ale jeżeli ten sposób mówienia budzi wątpliwości, to, co wyraża, ma w sobie starowność wiekowego doświadczenia. Nie chodzi bowiem tylko o to, aby usiąść, ale by stać się znowu sobą samym, „rozluźnić się", powrócić do stanu wewnętrznej pogody, którą każdy z nas nosi w sobie i która pozwala nam odpowiadać na wezwania naszych bliźnich. Bez tej swobody nie mogłoby dojść do porozumienia. Stańmy się więc znowu sobą i zawrzyjmy duchowe przymierze z naszym gospodarzem przez chleb i wino, najbardziej istotne i zarazem najbardziej proste sprawy życia.

Będziemy wtedy mogli mówić o tym, co nas obchodzi, o życiu codziennym lub kolejach fortuny, o naszych wolnościach i naszych skrępowaniach. Wiele razy w trakcie rozmowy padnie nagle zdanie: „Jak dawno sięga pamięć ludzka...". Nie chodzi tu tylko o pamięć ludzi żyjących. Pamięć ludzka oznacza tutaj Historię, jakąś nieskończoność naszych radości i naszych obowiązków, znajomość życia, która rozciąga się znacznie dalej aniżeli trwa sam człowiek.

Może dlatego największy fantasta z naszych historyków powiedział pewnego dnia, że Francja jest osobą. Aby taka idea mogła sie uformować. trzeba było całych wieków; dziś nie możemy się już z nią rozstać. Gdyż Francja to osoba, która otworzyła nam swój dom, swój ogród pełen owoców, swoje wrzosowiska i lasy. Prowadzi was na most, do kościoła, do zamków; ona wyjaśnia ci sztukę życia, żądając, abyś był sobą, to znaczy ucząc cię swobody. Osoba? Być może tam właśnie jest spotkanie pamięci i miłości życia, związek tego, co trwałe, z tym, co się odnawia.

Przełożyła
Anna Bartling

Jean Cassou

FERNAND LÉGER

Wiemy, jak wiele do filozofii kubizmu wniosła na wskroś mechaniczna sztuka Fernanda Léger — mechaniczna nie tylko w swej tematyce, ale w całej swojej istocie, duchu i metodzie: mechaniczna, bo kubistyczna. Niemniej mogło się tak stać tylko dlatego, że i temperament Légera zgadzał się doskonale z aspektem zewnętrznym naszego wieku, wieku mechaniki i przemysłu. Do zrozumienia tego wieku pomogła Légerowi jego natura człowieka z ludu, jego szorstki, bezpośredni liryzm i wstrząsy, jakie w nim wywołała wojna. W 1914 roku Léger walczył w szeregach saperów i działa polowe „75" objawiły mu całą tę metalową maszynerię, w której pewien dowcipny krytyk chciał widzieć raczej „tubizm" niż kubizm. W rzeczywistości znaki słownika kubistycznego, tak często abstrakcyjne i intelektualne, znaki, które jeśli cośkolwiek oznaczają, to tylko — i jakże niejasno — pozbawione znaczenia przedmioty, jak gitara czy salaterka z kompotem — u Légera tłumaczą i oznaczają to, co jest najbardziej rzeczywistego w naszej epoce. Jego cylindry i rury mają w sobie ruch i metal maszyny. Wkrótce nasycone czystym kolorem kwadraty i koła zaczynają ożywiać konstrukcje Légera. Kolor w ten sposób, położony płasko, wymienia swoje zalety z postacią „Mechanika", stalowoszarą, to jest koloru maszyny, i zbudowaną w członach. Wszystko to jest proste, prostotą życia w jego wczesnych i nowych afirmacjach, ale spreparowane z finezją artysty, który hołdując pierwotnym radościom i barbarzyństwu jednocześnie nosi w sobie wszystkie tradycje i doświadczenia starego narodu, stworzonego dla sztuki malarstwa. Léger, dziecko pastwisk Normandii, wyrosłe z normandzkiego ludu, spokrewniony jest duchowo i fizycznie z plejadą naszych mistrzów gotyckich, iluminatorów i twórców pierwszych kart do gry.

Oko równie świeże jak doświadczone, olśnione i trzeźwe zarazem, w zawrotnym spektaklu naszej mechanicznej cywilizacji dostrzega dotychczas nie znane efekty zewnętrzne: refleks na zgięciu karoserii auta, część koła, rury, zamka armatniego — wszystko, co daje wrażenie rozczłonkowania, akcentu, kierunku. Formy te układają się w dzieła plastyczne, w których jest coś z obrazu, afisza i poematu i w których streszcza się skrajna oryginalność naszego wszechświata, tak doskonale określonego przez tytuł poematu Blaise Cendrarsa — *Głębokie dzisiaj.*

Léger kocha przyrodę, ale z przyrodą dzisiejszą łączą się ściśle transfor-

matory elektryczne, szosy, słupy, mosty kolejowe, nasypy. Obdarza tę przyrodę taką samą opętańczą miłością, jaką niegdyś pejzażyści darzyli przyrodę nagą i czystą. Toteż traktuje jej formy jak przedmioty, gdyż są one znakami przedmiotów. W jego dziełach na pozór najbardziej abstrakcyjnych — ale na pozór tylko — formy te mogą nam się wydawać czystymi formami i niczym więcej, dla niego jednak są zawsze znakami przedmiotów. Léger łączy je i dostosowuje do siebie nawzajem albo przeciwstawia w gwałtownych kontrastach, zawsze jednak są to przedmioty, cząstki przyrody, jego przyrody, która jest także naszą — przyrodą naszych czasów. Léger w całej pełni zasługuje na miano realisty. Tchnie cały rzeczywistością. Nie chcę przez to powiedzieć, że jest największym malarzem XX stulecia, takiego, jakie objawiło nam się w swojej pierwszej połowie. Sąd ten — kto wie, może słuszny — wydany jest z innej płaszczyzny. Ale trzeba powiedzieć, że Léger jest malarzem XX stulecia. I ten sąd nie potrzebuje czekać potwierdzenia drugiej połowy wieku. Bo jeśli chodzi o rzeczywistość tego wieku, Léger jest tym, który ją wyraził.

W twórczości Légera następowały po sobie różne style kompozycji, począwszy od kubizmu *Wesela* i tubizmu z czasu wojny, nadając jego karierze rozwój logiczny i pełen spokojnej pewności. Zajęły w niej miejsce różne przedmioty, na których kolejno skupiała się uwaga malarza. Formy z życia roślin i ludzi, liście, splecione węże, kobiety o fryzurach jak karbowane dachówki spotykają się tu z formami mechanicznymi, jak szachownica, plan architektoniczny, gzyms, drabina, schody, płyta gramofonowa, pęk kluczy. Obok tego nowego rodzaju martwej natury występują pejzaże, w których pnie drzewa podobne są do kominów fabrycznych lub masztów okrętu, a także wnętrza, gdzie Afrodyty z metalurgicznej mitologii zajmują się swoją toaletą, czytają, piją herbatę albo wąchają kwiaty podobne do narzędzi pracy. Był także okres, kiedy przedmioty te ukazywały się w zupełnym oderwaniu od otoczenia, nagie i zawieszone w przestrzeni, jak gdyby malarz chciał jak najmocniej zaznaczyć świadomość własnego posłannictwa, faktu, że jest malarzem roku nowego, dziewiczego stulecia, głębokiego, przepaścistego d z i s i a j, że chce patrzeć w ów wszechświat zdumionymi oczyma i wyraźnie ukazać innym jego cząstki, symbole, alfabet.

Wartość tego rodzaju afirmacji polega na ich sile. Ich siła przyciąga i każe ludziom pewnej epoki przyjąć te afirmacje, bezpośrednio z epoki zrodzone, i rozpoznać tam samych siebie. Ich absolutna, z niczym nie związana nowość, świeżość i naiwna odrębność jest znakiem naszego stulecia, jego wizją, specyficzną emocją i życiem. Siła afirmacji, siła przyciągania. Nie można oprzeć się dziełu, które stawia sobie za cel wyrażenie nas samych z tak pełną optymizmu ufnością i które wytryska z serca artysty tak czystego, tak prostego, tak doskonale ludzkiego. Fernand Léger jest mistrzem prymitywu naszej naukowej epoki, bogatej w urządzenia mechaniczne, aparaty i skomplikowane przyrządy, daleko posuniętej w technice i władzy. I potrafi wydobyć całą poezję tej epoki jako mistrz prymitywu, to znaczy także wielki klasyk, jako artysta tryskający zdrowiem, szczerością i naturalną swobodą.

Apollinaire twierdził, że widok obrazów Légera wywołuje w nim uczucie radości. Istotnie, sztuka ta działa jak środek wzmacniający i podniecający. Dlatego, że jest pozytywna. Potwierdza naszą świadomość istnienia. Wobec niej odnajdujemy samych siebie w naszej własnej teraźniejszości. W głębi-

nach i na fundamentach naszego d z i s i a j. Sztuka ta sławi i usprawiedliwia naszą epokę, przyrodę otaczającą nas i wypełnioną przedmiotami, które nie przeczą jej, jak sądzą pesymiści, ani jej nie zaciemniają, ani brudzą, ale są równie żywe i potrzebne, jak sama przyroda ze swymi drzewami i kwiatami. Toteż ten stan rzeczy nie budzi w artyście niepokoju, przeciwnie, wywołuje radosną akceptację, uczucie harmonii, wzmożonej energii. Wszystko żyje tym samym rytmem, maszyny i przyroda, wszystko pochodzi od człowieka i człowiekowi służy.

Po okresie amerykańskim, obfitującym w płótna jaskrawe, niespokojne, gwałtowne, Léger, wróciwszy do Francji, miał jeszcze silniej wyrazić tę optymistyczną radość z odnalezienia swoich dawnych źródeł ludowych. Wyraźniej niż kiedykolwiek powrócił do linii francuskiej, która biegnie od mistrzów romańskich i gotyckich (krytyka nie przestaje go z nimi porównywać) do retoryków jakobińskich, a od jednych i drugich do celnika-Rousseau i Naiwnych. Stąd rowerzyści z jego *Rozrywek niedzielnych*, które są także gorącym hołdem złożonym Davidowi, i wszystkie wielkie płótna przedstawiające parady cyrkowe, zapaśników jarmarcznych, sceny wiejskie, robotników budujących domy, konstruktorów. Léger był konstruktorem, ale nie rozpoznała go jego epoka, która przekonała się o tym dopiero na krótko przed śmiercią artysty. A powinien był być wielkim dekoratorem gmachów naszej epoki. Pomyślał o tym przynajmniej Kościół, zamawiając u niego mozaiki i witraże w Audincourt. Poza tym naszego wielkiego konstruktora, pełnego sił i życia aż do końca, w rozwoju jego wspaniałej kariery nęciły wszystkie rzemiosła: witraże, ceramika, rzeźba polichromiczna, gobeliniarstwo. Nikt też bardziej od niego nie był predestynowany do rzeźby pomnikowej.

Przełożyła
Kalina Wojciechowska

Edgar Morin

SOCJOLOGIA FRANCUSKA I NIEKTÓRE JEJ PROBLEMY

Słowo socjologia związane jest we Francji z historią pewnego prądu umysłowego wywodzącego się z filozofii, który stworzył podwaliny nauki społecznej (August Comte, później Durkheim). Prąd ten oparł się na szczegółowych naukach społecznych, które rozwijając się na bazie empirycznej wzbraniały się przed hegemoniczną systematyzacją. Nastąpił okres starć i wymiany doświadczeń, w ciągu którego duch socjologiczny przeniknął nauki społeczne, podczas gdy socjologia, podobnie jak cały system, ulegała stopniowemu rozbiciu. W okresie międzywojennym obserwujemy powolny rozkład koncepcji Durkheima i wzajemne zapładnianie się różnych nauk społecznych przesiąkniętych socjologią, zwłaszcza w czasopiśmie *„Annales"* założonym przez Marka Blocha i Lucjana Febvre, na łamach którego spotykają się historycy społeczni, ekonomiści, geografowie człowieka, marksiści, marksizujący i „socjologowie". Ten ruch wymiany, zakończony przez utworzenie 6-tej Sekcji (nauk ekonomicznych i społecznych) Szkoły Praktycznej Wyższych Studiów, można uważać, nie traktując tych słów w sensie absolutnym, za drugą francuską szkołę socjologiczną.

Równolegle, z właściwej socjologii wywodzą się gałęzie specjalistyczne, wypełniając te dziedziny, które były bądź to nie dość rozwinięte, bądź zupełnie nowe, lub też stanowiły monopol wiedzy o charakterze scholastycznym (socjologia prawa, socjologia religii, socjologia przemysłu itp.).

*

Od roku 1944 socjologia ogólna przestaje spełniać funkcję jednoczącą i hegemoniczną. Pozostaje ona w miejscu. Świadczy to o wzroście zainteresowań empirycznych (i empirystycznych), przejawiającym się w rozwoju „socjologii specjalistycznych". Nauki społeczne wreszcie przechodzą również proces „socjologizacji". I tak przykładowo w historii kierunek ogólnej historii społecznej, przed wojną posiadający niewielkie znaczenie, staje się teraz dominujący.

*

W roku 1939 na odcinku socjologii ogólnej zaistniało miejsce dla nowych teorii, a przynajmniej dla pewnego pluralizmu w dziedzinie teorii. Czy

w tym stanie rzeczy możliwa jest odtąd jakaś socjologia ogólna? Wydaje się ona zbyt ogólna dla praktycznych potrzeb dociekań specjalistycznych i jednocześnie zbyt ciasna dla potrzeb „myśli planetarnej" (jest to określenie K. Axelosa), która jako spadkobierczyni filozofii ma ambicję ujmowania zjawisk ludzkich jako całości i w ich procesie stawania się. Marksizm mógł odegrać rolę takiej myśli planetarnej, ale przez długi czas tradycjonalistyczne opory społeczne uniemożliwiały mu przeniknięcie w życie uniwersyteckie, a jednocześnie wypaczał się on wewnętrznie na skutek stalinowskiej ortodoksji.

Najnowszym kierunkiem socjologii ogólnej jest próba G. Gurvitcha. Jest to system anty-systematyczny, oparty na „hiperempiryzmie dialektycznym", który jednocześnie usiłuje stworzyć aparat pojęciowy wystarczająco rozgałęziony, złożony i operatywny, aby mieć powiązanie z realną rzeczywistością. Skądinąd socjologia ogólna stanowi teren spotkań i rozważań, na którym stykają się i przenikają prądy jeśli nie nowe, to przynajmniej stanowiące *novum* we Francji powojennej w zakresie antropologii kultury, teorii rozumiejących, psychoanalizy włączonej do psychologii społecznej, fenomenologii, marksizmu itp.

I tu paradoks: wszystkie wielkie teorie powstałe lub rozwinięte w Europie środkowej w okresie międzywojennym i skazane przez hitleryzm na emigrację do Ameryki, częściowo asymilowane, częściowo schematyzowane, wulgaryzowane lub ożywiane w środowisku empirystycznej tradycji anglo-saksońskiej, powracają po wyzwoleniu do Francji, by zapłodnić szczególnie dwie nowe gałęzie badań: psychologię społeczną i antropologię społeczną.

*

Najsilniejszym z wpływów oddziałujących na socjologię francuską od dziesięciu lat jest anglosaski prąd empirystyczny, niosący żwiry i fermenty pozostawione w spadku przez niemiecką emigrację. Jest to zrozumiałe: z jednej strony został na nowo otwarty problem teoretyczny, z drugiej strony rozwijające się szybko prace badawcze wymagają techniki, którą czerpią z „socjologii stosowanej" Stanów Zjednoczonych (badania ankietowe, metoda wywiadów, wykorzystywanie danych statystycznych).

Badania rozwijają się we Francji od czasu wojny dzięki Państwowemu Ośrodkowi Badań Naukowych, który zajmuje się przede wszystkim problematyką współczesną.

Nowoczesne badania nie polegają już przede wszystkim na poszukiwaniach bibliotecznych, dokumentarnych i spekulatywnych. Nie chcą się one wiązać z jakąkolwiek ideologią (i to w nich właśnie zasługuje na uwagę), nie ufają żadnej idei (i stąd ich ograniczenia). Chcą się one oprzeć na fundamencie eksperymentalnym, statystycznym, matematycznym. Chcą posługiwać się działaniem i narzędziem, co pozwala na przekształcenie ich samych w narzędzie. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, w Anglii i w Związku Radzieckim, zachowując świadomość zasadniczych różnic dzielących te kraje, rozwija się „socjologia administracyjna", to znaczy pozostająca na usługach administracji narodowych lub międzynarodowych. O tendencji właściwej naszym czasom świadczy fakt, że część nauki społecznej, zrywając z tradycją

nadrzędności socjologii, mającej ambicję inspirowania porządku społecznego, staje się nauką pomocniczą i służebną.

Wprowadzenie nowych technik o charakterze zarazem doświadczalnym i matematycznym zwraca badania współczesne jednocześnie w kierunku konkretnej praktyki, dokładniej mówiąc w kierunku socjologii „administracyjnej", o której wspominaliśmy wyżej, i w kierunku nowej abstrakcji teoretycznej, która próbuje ujmować zjawiska ludzkie we wzory i stosunki matematyczne.

Rozwój tego rodzaju zawiera pewne ryzyko: z jednej strony nowy typ ankiety ujmuje rzeczywistość przez odzwierciedlenie opinii (ankiety bezpośrednie przeprowadzane wśród ludności reprezentatywnej), udzielając tym samym pierwszeństwa danym psychologicznym na niekorzyść studiów nad strukturą i mechanizmem ciała społecznego jako takiego. Do tego utajonego psychologizmu przyłącza się jeszcze niebezpieczeństwo „formalizmu", to jest niebrania pod uwagę warunków historycznych czy ewolucyjnych. W tym też leży przyczyna coraz to mocniej zarysowującego się dążenia, aby przywrócić historii należne jej miejsce w dziedzinie badań socjologicznych.

*

Trudno byłoby tu tworzyć jakiś katalog badań. Musimy zadowolić się wymienieniem tych nowych gałęzi, których rozwój przedstawia się najpoważniej.

W pierwszym rzędzie należy tu zwłaszcza wymienić socjologię przemysłu lub pracy, która rozwinęła się z inicjatywy Georges Friedmanna (mowa tu nie o studiach na temat tak zwanych „stosunków w przemyśle", prowadzonych z inicjatywy zrzeszenia pracodawców wewnątrz niektórych przedsiębiorstw, lecz o niezależnych poszukiwaniach, których wyniki stanowią własność publiczną, przedsięwziętych pod przewodnictwem tak Ośrodka Studiów Socjologicznych jak i Francuskiego Instytutu Wiedzy o Pracy). Zasadniczymi tematami badań są: a) życie zawodowe i kwalifikacja, b) postawa pracowników w stosunku do ich warunków pracy i warunków życiowych. Najwybitniejsze w tym zakresie są prace G. Friedmanna (ostatnio ukazała się *Praca rozdrobniona — Le Travail en Miettes* — NRF 1956), Pierre Naville'a *Życie pracy i jego problemy*, Paryż, Colin, 1954 i *Szkice o kwalifikacji pracy*, Paryż, Rivière, 1956). Doniosły traktat o socjologii pracy jest przygotowywany pod kierownictwem tych dwóch autorów.

Należy następnie zwrócić uwagę na ankiety z zakresu etnografii społecznej, dotyczące środowiska i ram życiowych, których inicjatorem był P. H. Chombart de Lauwe. Badania Chombarta stosujące metodę etnograficzną do warunków życia, prowadzone podług oryginalnej formuły pracy zespołowej, dotyczą przede wszystkim warunków życia klasy robotniczej.

W dziedzinie socjologii religii wreszcie G. Le Bra był inspiratorem obszernej „socjografii" katolicyzmu francuskiego.

Wskazaliśmy te rejony, w których rozpoczyna się systematyczna praca pionierska. Liczne badania o wielkiej różnorodności prowadzone są bądź to indywidualnie, bądź w małych grupach. Ktoś, kto chciałby mieć obraz całości, może otrzymać potrzebne informacje zwracając się do Ośrodka Studiów Socjologicznych (54 rue de Varenne, Paris, 7°).

*

Okres powojenny we Francji był również świadkiem powstania nowej dyscypliny, a raczej dwóch nowych dyscyplin tworzących niemalże jedność, które wyłoniły się na „ziemi niczyjej", dzielącej psychologię i socjologię: jest to psychologia społeczna wykładana na Sorbonie przez Jean Stoetzela, dyrektora Ośrodka Studiów Socjologicznych.

Tradycyjny stosunek psychologii i socjologii polegał na wzajemnym wykluczaniu się: psychologia klasyczna wykluczała społeczeństwo, klasyczna socjologia wykluczała jednostkę. Dziś sprzeczność ta bądź to staje się przestarzała (w perspektywie empirystycznej lub synkretystycznej), bądź znajduje rozwiązanie w spojrzeniu, które próbuje ująć dialektyczne powiązania jednostki i społeczeństwa wychodząc z pojęć „osobowości", współzależności perspektyw itp. Psychologia genetyczna (Piaget, Wallon, Zazzo), psychologia porównawcza (I. Meyerson), mikrosocjologia, czy to w sensie socjometrycznym, czy w sensie dynamiki grup, psychologia różnicowa, badania nad stanem emocjonalnym itp. stawiają i rozwiązują w rozmaity sposób problem takiego spojrzenia, które obejmowałoby jednocześnie rzeczywistość społeczną i psychologiczną.

Z drugiej strony, poczynając od 1925 roku, oderwała się od socjologii i przekształciła w autonomiczną dyscyplinę jej specjalna gałąź — etnologia. Etnologia pozostaje jednym z najbogatszych terenów badań i myśli socjologicznej (należy wymienić tu szczególnie prace M. Leenhardta, M. Griaule'a, C. Levi-Straussa, Leroi-Gourhan). Podjęte zostały również przez G. Ballandiera prace w zakresie socjologii przemian dokonujących się obecnie w społeczeństwach pierwotnych, które doprowadziły do zasadniczego zagadnienia tzw. „Trzeciego Świata", to jest olbrzymiego bloku krajów zwanych zacofanymi. Młodsza od etnologii demografia stała się w ciągu kilku lat nauką autonomiczną i praktyczną (Narodowy Instytut Studiów Demograficznych). Stała się ona rzeczywistym mikrokosmosem zagadnień społecznych ujmowanych pod własnym, specyficznym kątem widzenia. Pismo *„Populations"* jest niewątpliwie jednym z najlepszych przeglądów francuskich poświęconych naukom społecznym.

Sygnalizujemy wreszcie, że oficjalne instytuty w rodzaju Narodowego Instytutu Statystyki i Badań Ekonomicznych oraz instytuty prywatne, jak Francuski Instytut Opinii Publicznej, przeprowadzają regularnie ankiety, których wyniki posiadają zasadnicze znaczenie dla tego, co nazwać by można socjologią Francji.

*

Jakie wnioski wysnuć można na zakończenie tak schematycznego i niepełnego obrazu?

Od czasu wojny dokonała się wielka zmiana. Nauki społeczne wszechstronnie się rozwijają. Poza tym wiedza o człowieku zmierza w kierunku upodobnienia się do nauk przyrodniczych. Ruch ten ma decydujące znaczenie. Ustala on nową formację zawodową, polegającą na kolejnych etapach badań czy też specjalnych studiów technicznych ze względu na to, że dawna formacja filozoficzno-literacka okazała się nieprzystosowana. Nauki socjolo-

giczne stają się sprawą techników. Specjalizują się one w przyspieszonym tempie.

Po drugie nauki socjologiczne noszą coraz to wyraźniejsze piętno nowego rodzaju psychologizmu. Pogłębia się przepaść pomiędzy nimi a naukami ekonomicznymi i historycznymi.

Każdy krok naprzód stawia nas wobec nowych problemów. W jaki sposób powiązać ze sobą coraz bardziej odosabniające się dyscypliny? W jaki mianowicie sposób na nowo nawiązać kontakt socjologii z ekonomią? Jak opanować zagadnienia nie tracąc gruntu pod nogami? Jak powiększać kompetencję techniczną uczonych, by nie zabić w nich jednocześnie ducha syntezy? Jak z rozsypanego „puzzle'a" wiedzy stworzyć jednolitą wizję-matkę? Jak rozwiązać konflikt pomiędzy tym co ogólne a tym co szczegółowe, pomiędzy tym co empiryczne a tym co teoretyczne? Jak uchwycić to co najistotniejsze, prawdziwe prądy niosące zjawiska, a nie powierzchowną hałaśliwość fal? Jak pogodzić „bezinteresowną" postawę badawczą z interesami społecznymi, które usiłują skaptować dla swoich celów kompetencję i prace uczonych? Czy pozwalać na wykorzystywanie narzędzia społecznego a nawet politycznego, jakie stwarzają te badania, i jak się nim posługiwać? Jak określić deontologię socjologa?

Ze swej strony spróbuję nakreślić parę wskazówek umożliwiających odpowiedź na niektóre z wyżej postawionych pytań. O ile „filozofia" w tradycyjnym sensie tego słowa jest przestarzała w swych metodach, o tyle duch jej, polegający na usiłowaniu „pojmowania" złożoności i sprzeczności świata zjawisk, nie powinien się zestarzeć. Chodzi tu o zastąpienie filozofii przez „myśl planetarną", a konkretniej rzecz biorąc — w interesującej nas dziedzinie przez ogólną wiedzę o człowieku, przez „antropologię genetyczną", której wysiłek skierowany będzie na scalenie w sobie rozbieżnych punktów widzenia historycznego, psychologicznego, ekonomicznego i socjologicznego, jak również metod wypracowanych przez wielkie prądy umysłowe naszych czasów. Wyobrażam sobie, że dokonać takiej syntezy czy też dążyć do takiej syntezy można jedynie pod auspicjami Marksowskiej myśli. Chodzi mi tu o marksizm wyzwolony z pęt dogmatyzmu i mistycyzmu, czerpiący z wszystkiego, co żywe i płodne w psychoanalizie, psychologii genetycznej, antropologii kulturalnej, nowych teoriach ekonomicznych itp.

Wizja taka rozwinąć się może jedynie w oparciu o reformę nauczania i nowy jego system, w którym klasyczne dyscypliny „humanistyczne", bynajmniej zresztą nie rugowane, ustąpią na wyższym planie miejsca dyscyplinom „humanistycznym" w sensie antropo-socjologicznym i formacji specjalistycznej. Wymagałoby to długodystansowej reformy. Wszystkie problemy nie zostałyby jednak tym samym rozwiązane, bo zależą one również od naszych warunków społecznych i od człowieka wykonywującego zawód socjologa. Niesłychanie naiwne byłoby w szczególności dla socjologa wyobrażanie sobie socjologii jako czystej nauki, oderwanej od interesów i nacisków klasowych, wyobrażanie jej sobie jakoś w oderwaniu od rzeczywistości socjologicznej. Przesądy, obawy, różne „tabu" i konformizmy czy po prostu nienawiści przejawiają się przecież w łonie nauk, które uważają się za najbardziej obiektywne. Socjologia jest całkowicie przesiąknięta ideologią. Socjolog powinien zdawać sobie z tego sprawę, obojętne czy przyjmie postawę terapeuty, pośrednika, reformatora czy skromnego bezinteresownego naukowca.

Nosi on w sobie podświadome uprzedzenia i obowiązkiem jego jest uświadomić je sobie i wytępić. Żyje on w podwójnym stanie strachu: paraliżuje go obawa przed polityką, która osacza go ze wszystkich stron i od której próbuje uciec, gdy tymczasem obawa ta i ucieczka same przez się są już polityką. Odczuwa on równocześnie lęk przed niedostatecznym zaangażowaniem, obawę, że w niewystarczającej mierze „służy" społeczeństwu, co może skłaniać go do zbytniej wyrozumiałości wobec samego siebie i co za tym idzie — abdykacji ideologicznej. Bez samoanalizy i samokrytyki (każdy może tu zastosować dowolny termin) socjolog naraża się na to, że sam przed sobą grać będzie komedię, komedię, która dostarczy kiedyś bogatego materiału do rozważań socjologom przyszłości. Uwidocznia się tu również nie mniej ważne zagadnienie formacji ideologicznej w świecie, w którym strach i namiętności czynią prawdy brzemiennymi w coraz to poważniejsze konsekwencje i wypowiadanie ich coraz to niebezpieczniejszym.

Wynika z tego jednocześnie, że w świecie przeżywającym kryzys nie do pomyślenia byłoby, aby właśnie socjologowie byli tymi, którzy tego kryzysu nie dostrzegają, poświęcając się spokojnemu opracowywaniu monografii dziedzin jak najbardziej oderwanych od aktualności. Socjologia, jakiejkolwiekby była narodowości, ma obowiązek wnikania również w obszar nieświadomości i fałszywej świadomości, błędów i okropności, w których rozgrywa się rzeczywistość dnia dzisiejszego, i który nieomylnie rozpoznać można po otaczającym go kordonie świętości i tabu.

Przełożyła
Donata Eska

Louis de Villefosse

CZY FRANCJA JEST JESZCZE KRAJEM WOLNOŚCI?

Kiedy Paryż został zajęty przez wojska niemieckie, miało się wrażenie, że noc zapadła nad światem. Wtedy właśnie pewien wybitny powieściopisarz angielski, który nie stracił wiary w nasz kraj, napisał: „Francja jest ideą konieczną dla cywilizacji..." Dzisiaj nadal uważa się niemal wszędzie Francję za ognisko tego, co w XVIII wieku nazywano oświeceniem. Czy jednak do tego mniemania nie wkradają się wątpliwości, niepokój?

Przeżywamy obecnie wydarzenia, których znaczenia nie podobna przewidzieć. W środkowej Europie poddaje się rewizji struktury polityczne i ideologiczne, które można było uważać za skamieniałe raz na zawsze. Polska wytycza nowe drogi do socjalizmu, Węgry, skrwawione, pogrążone w okrutnym chaosie, trwają w oczekiwaniu przyszłości, która — to jedno jest pewne — nie może być nawrotem do rakoszyzmu (ani do faszyzmu). W północnej Afryce, w Azji podnoszą się ludy Islamu ogarnięte przemożnym pragnieniem wolności; a we wrzeniu, jakie je ogarnia, obok sympatii marksistowskich i proradzieckich raz po raz dochodzi do głosu fanatyzm religijny, który przypomina średniowiecze. Tej gorączce nacjonalistycznej odpowiadają niekiedy dyktatorskie formy rządów, co budzi pewien niepokój o postęp idei demokracji w świecie. Czy wolno mieć nadzieję, że Francja wniesie światło do tych ciemności, do tego zamętu? Czy można się spodziewać, że w obecnych okolicznościach da hasło godne siebie i swojego powołania w świecie, że zajmie postawę godną naśladowania, rozpocznie akcję, która się przyczyni do wyprostowania biegu Historii?

Uważam na przykład za rzecz nieprzyzwoitą, że komuniści francuscy tłumaczą się w takiej czy innej oficjalnej publikacji z zajęcia innej postawy wobec sprawy węgierskiej, a innej wobec spraw algerskich i egipskich, twierdząc, że wszelkie operacje wojenne powinny być potępione „ze szczególną surowością, kiedy odpowiedzialność za nie ponosi Francja". Ale postawa odwrotna — *right or wrong my country* — nie jest również słuszna. Aby nie zdradzić intelektualnych tradycji Francji, należy tylko i wyłącznie trwać przy prawdzie.

Otóż w imię tej prawdy należy stwierdzić, że jesienią 1956 rząd francuski nie tylko prowadził nadal w Algerze wojnę, którą trudno pogodzić z Deklaracją Praw Człowieka, lecz także razem z rządem brytyjskim przedsięwziął w Egipcie operację wojskową o charakterze wyraźnie agresywnym, czym ściągnął na siebie niemal jednogłośne potępienie Narodów Zjednoczonych. Rzecz

jeszcze bardziej zdumiewająca, ten rząd, prawowita reprezentacja wolnych wyborów, był rządem socjalistycznym. A zatem gabinet „socjalistyczny" wziął na siebie realizację polityki jak najbardziej reakcyjnej, którą zdyskontuje prawica, prawica klerykalna, a przede wszystkim militarystyczna, ta, co nigdy nie złożyła broni, nigdy nie wyrzekła się panowania nad „tubylcami", nigdy nie uznała prawa narodów do stanowienia o sobie.

Cóż robiła w tym czasie nasza „opinia publiczna"? Dlaczego naród francuski pozwolił na „pacyfikację" Algeru przy pomocy armat, zamiast żądać jego demokratyzacji drogą wolnych wyborów? Dlaczego nie protestował, kiedy z powietrza i morza nawała wojenna spadła na wybrzeże egipskie, na niewinną ludność Port Saidu?

Przesadą byłoby twierdzić, że nie istnieje we Francji opozycja przeciw wojnie w Algerze, że nie było opozycji przeciw ekspedycji egipskiej, ale biorąc pod uwagę tylko siły polityczne w ścisłym tego słowa znaczeniu opozycja ta ograniczyła się do partii komunistycznej. Partia ta zaś, żywiąc naiwną nadzieję na wspólną akcję z partią socjalistyczną, długo udzielała oficjalnego poparcia kierownikowi rządu, co było oczywiście dość dziwnym sposobem zwalczania jego polityki. Wpływy zaś partii komunistycznej poza parlamentem, już osłabione po referacie Chruszczowa, zaczęły gwałtownie maleć po sprawie węgierskiej... Trudno się dziwić, że kiedy lewica była rozdarta przez takie sprzeczności i osłabiona, demokracja francuska straciła orientację i prężność.

*

Te podstawowe rozważania o charakterze czysto politycznym nie tłumaczą pewnej bierności, jaką można, niestety, zauważyć w naszym społeczeństwie. Francuzi mniej niż kiedykolwiek dają się porwać wielkim sprawom. Od Wyzwolenia działa u nas potężny mechanizm demoralizacji, która zmierza do znieprawienia duszy narodu i odwrócenia go od ideału demokracji, a nawet od jego republikańskich tradycji.

Wzorując się na metodach amerykańskich prasa, będąca w posiadaniu koncernów finansowych, stosowała systematycznie bardzo skuteczne sposoby, aby pozyskać miliony czytelników schlebiając niekiedy ich najniższym instynktom. Większość wielkich dzienników „informacyjnych" i tygodników ilustrowanych o milionowych nakładach podaje wszystko w formie sensacyjnej i często poświęca niewspółmiernie dużo miejsca erotyzmowi i zbrodni. Jednakże tendencje dydaktyczne — jeśli się tak można wyrazić — nie są tej prasie obce, przebijają w tematach propagandowych, prostych, konkretnych, starannie dobranych, których dozowanie i częstotliwość bez trudu można byłoby określić. Prasa ta podsyca zainteresowanie swojej klienteli dla gwiazd teatru i filmu, dla widowisk, zabaw, bogactwa, dla wszystkiego, co błyszczy i nęci. A jednocześnie każe jej podziwiać wartości jawnie reakcyjne. Tak na tej samej stronicy ponętne reklamy perfum i biustonoszy sąsiadują ze wspaniale ilustrowanymi artykułami o witrażach średniowiecznych katedr i kulcie Matki Boskiej. A oto inne ulubione tematy reporterów: wspaniałości Watykanu, defilady wychowanków arystokratycznej podchorążówki Saint-Cyr, cuda Fatimy, broń masowej zagłady i przyszła wojna; wojna — cud techniki, wygrywana i przegrywana przez naciskanie odpowiednich guziczków. Nie zapomina się oczywiście

o zaślubinach królewskich, sprawach sercowych wysokiej arystokracji, o dworze w Londynie i w Monako, o przyjęciach w wielkim świecie. Olśniewając masy pracujące tymi bardziej lub mniej fantastycznymi wizjami, odwraca się ich uwagę od trudności i problemów życiowych i maskuje głębokie przyczyny i prawdziwe źródło kryzysu zagrażającego Unii Francuskiej. Ukrywa się istnienie potwornych obszarów nędzy i niesprawiedliwości w Afryce i południowo-zachodniej Azji. Maskowano to, dopóki się dało, „czarem Wschodu" — meczetów, tancerek, wielbłądów i palm; obecnie służą do tego celu wyczyny spadochroniarzy i opisy okrucieństw Fellachów. Postarano się o zmobilizowanie całej szlachetności, całego entuzjazmu i całego oburzenia, jakie tkwią w usposobieniu Francuzów, by skierować je przeciw „terrorystom", przeciw buntownikom algerskim, nie zapominając co prawda o potrzebach systematycznie uprawianego antykomunizmu, któremu wypadki na Węgrzech dostarczyły niespodziewanej pożywki.

Podobna sytuacja wytworzyła się również do pewnego stopnia w filmie. Mnóstwo filmów „historycznych" gloryfikuje wielkie ladacznice *ancien régime*'u i usiłuje ośmieszyć albo zbezcześcić Rewolucję. Nie widzi się natomiast nigdy filmów ukazujących Francuzom ich wielką przeszłość demokratyczną.

Taka pozornie apolityczna i bezstronna propaganda dociera do najdalszych zakątków, do najmniejszych wiosek. Nie napotyka na swej drodze żadnej kontrpropagandy rozporządzającej podobnymi środkami finansowymi. Jedynie partia komunistyczna miałaby możność i byłaby w stanie ją zwalczać, ale jej pisma — zarówno ilustrowane jak i nieilustrowane — tchną najczęściej śmiertelną nudą.

Oto moim zdaniem przyczyny obojętności, która charakteryzuje obecnie stan umysłów ogromnej części kraju. Faktem jest, że naród francuski jest tylko w pewnym stopniu podobny do szlachetnego wyobrażenia, jakie mają o nim uczciwi demokraci na całym świecie. Z wyjątkiem mniejszości proletariackiej Francuzi dbają raczej o to, by dobrze żyć i jeść, niż budować społeczeństwo oparte na sprawiedliwości. Przeciętny ideał kupców i posiadaczy to dobre żarcie i własny wóz. A inni niech sobie radzą jak mogą. Trzeba przyznać, że horyzonty nie-posiadaczy nie zawsze są rozleglejsze.

Nie oznacza to oczywiście, że stary zasób sił moralnych Francji wyczerpał się. Ale odeszliśmy daleko od wielkich epok wiary, wojen religijnych i burz rewolucyjnych. Podczas gdy znużenie i sceptycyzm ogarniają wielu przedstawicieli starszego pokolenia, którzy widzieli kolejno Front Ludowy, pakt niemiecko-radziecki, „dziwną wojnę", zdradę nacjonalistów, wyrok śmierci wydany na de Gaulle'a przez Pétaina, potem wyrok śmierci wydany na Pétaina przez de Gaulle'a itd., itd., wśród młodzieży panuje zamęt. Nie ma na razie wielkiej idei, która byłaby zdolna wzniecić entuzjazm. Dla czego i dla kogo się poświęcać, słyszy się tu i ówdzie, komu zaufać?

Katolicyzm, historycznie związany we Francji — podobnie jak gdzie indziej — z przywilejami i niesprawiedliwościami ustalonego porządku, pozostaje jako całość potęgą konserwatywną, czynnikiem hamującym postęp społeczny, toteż koncerny prasowe popierają go w sposób ostentacyjny. Kościół francuski będący więźniem prawicy nie zna pojęcia zbiorowej odpowiedzialności i zbiorowego sumienia. Udzielał zawsze błogosławieństwa wyprawom kolonialnym, nie odczuł więc bynajmniej jako zbrodni wojen prowadzonych przeciw uciskanym narodom kolonialnym. Na dobro hierarchii kościelnej trzeba

wszakże zapisać pewien liberalizm, giętkość zezwalającą na śmielsze niż kiedykolwiek w przeszłości życie intelektualne, a nawet na pewne zasadnicze ustępstwa wobec ducha czasu (posuwające się na przykład do oględnej rehabilitacji życia zmysłowego, pewnej rewizji i złagodzenia pojęcia grzechu). Wreszcie, by powrócić do sprawy poważniejszej — sprawy potępienia wojny niesprawiedliwej — wypada złożyć hołd przedstawicielom środowiska uniwersyteckiego, profesorom odważnym i szlachetnym, lewicowym katolikom należącym na ogół do szkoły Mouniera (Marrou, Mandouze, Barrat, Massignon), którzy mimo grożących im szykan i prześladowań głoszą prymat prawa nad siłą.

A komunizm?... Od Wyzwolenia do roku 1956 komunizm, ze swoją masą wyborców wynoszącą około 25% ogółu, stanowił rzecz jasna bardzo poważną siłę polityczną, ale przede wszystkim pociągał intelektualistów wywierając na nich wpływ, który „mędrcy" prawicy określili jako fascynujący. Otóż, powtarzam, wpływ ten spadł do zera wskutek wydarzeń na Węgrzech.

*

Trudno byłoby entuzjazmować się stanem rzeczy, który przedstawiłem. Nie ma wszakże powodów do rozpaczliwego wniosku, że Francja przestała być ojczyzną wolności.

Ostatecznie, jeśli wolność jest dobrem godnym największych poświęceń, to czy miałaby stracić wartość dlatego tylko, że została rzeczywiście wywalczona i zdobyta? I czy od 1789 roku Francja nie zapłaciła dość drogo za prawo, by móc się uważać za wolną i korzystać ze swojej wolności?

Trudno co prawda uważać jakiś naród za wolny, jeśli ciemięży on inny naród. I nie żałuję, że wyraźnie podkreśliłem wyżej odpowiedzialność, jaka spada na rząd Molleta za kontynuowanie wojny w Algerze. Nie podkreśliłem natomiast może dostatecznie dezaprobaty, z jaką wojna ta spotkała się wśród francuskich intelektualistów. Pamiętny protest ułożony przez Vercorsa przeciw interwencji radzieckiej na Węgrzech, który podpisałem wraz z Sartrem, Simone de Beauvoir, Claude Roy, J. F. Rollandem, Gérard Philipem, Janine Bouissounouse, Claude Morganem i in., potępiał równie stanowczo politykę francuską w Afryce północnej (jeden punkt protestu, który na skutek czysto technicznego przeoczenia nie przedostał się na łamy prasowe, odnosił się specjalnie do wojny w Algerze)... Powinienem przypomnieć również fakt, o którym często zapomina się za granicą: od owego dnia w 1830 roku, kiedy Francja postawiła po raz pierwszy stopę w Algerze, milion Francuzów zapuściło tam korzenie. Nie wszyscy bynajmniej są miliarderami, a ich bezpieczeństwo dzisiejsze, ich los jutrzejszy — nie usprawiedliwiając działań wojennych, które od dawna należało zastąpić przez układy — są problemami zbyt skomplikowanymi, by można było je rozwiązać wycofując natychmiast i bezwarunkowo francuskie oddziały wojskowe.

Inne zastrzeżenie: wolność, z jakiej się korzysta we Francji, jest wolnością kapitalistyczną, burżuazyjną, czysto formalną, fikcyjną, pozbawioną rzeczywistej treści dla proletariusza i człowieka pracy.

Ten często formułowany zarzut nie jest pozbawiony pewnej dozy słuszności. Nie ulega wątpliwości, że w hierarchii potrzeb prawo do chleba, do pracy, do

zdrowia i do wykształcenia powinno zajmować pierwsze miejsce. Nie ulega również wątpliwości, że właściciele środków produkcji pożerają *gros* wysiłku robotników przemysłowych i rolnych, że studia uniwersyteckie są w praktyce niedostępne dla dzieci ludu, że nie brak jeszcze we Francji ruder, że o wiele za dużo jest potwornej nędzy, że najniższa warstwa piramidy społecznej żyje w biedzie, słowem, że należy przeprowadzić sprawiedliwszy podział dóbr narodowych. Zasoby te są jednak tak duże i technika robi takie postępy, że upośledzenie klasy pracującej znacznie się zmniejszyło w porównaniu do epok minionych; niskie ceny artykułów takich, jak nylon i plastyk, pozwalają nawet niekiedy ludziom pracy na jakieś przynajmniej złudzenie luksusu. Nie należy więc utożsamiać życia robotnika francuskiego z życiem zagłodzonego pariasa hinduskiego, dla którego polityczne czy filozoficzne pojęcie wolności nic w ogóle nie znaczy. Wielu robotników francuskich należycie docenia prawo, które nie pozwala więzić obywatela bez sądu, prawo do strajku i do swobodnej dyskusji w związkach zawodowych, walczących rzeczywiście w obronie interesów swoich członków.

Tak, wziąwszy pod uwagę to wszystko, myślę, że Francja pozostała wybraną ziemią wolności. Zapewne, wprowadza się niekiedy ograniczenia w stosowaniu zasad konstytucyjnych, a omijanie ich nie należy również do rzadkości. Państwo zagarnęło radio i telewizję, prasa o wielkich nakładach należy do kapitalistów i od dziesięciu lat sztaby generalne i gabinety ministerialne usiłują sparaliżować przeciwników zbrojeń wytaczając im procesy w imię najświętszych interesów obrony narodowej i bezpieczeństwa kraju. Jednakże wolność zgromadzeń nie była nigdy naprawdę zagrożona, nigdy nie były kwestionowane prawa opozycji; wybory (w metropolii) odbywają się w sposób bezwzględnie wolny i prawidłowy, pewna liczba pism niezależnych (na przykład *„France-Observateur"* i *„Le Monde"*) zwycięsko opiera się presji rządu i finansjery, sądy respektują prawo oskarżonego do obrony, a sędziowie nie są niewolnikami władzy wykonawczej. Francuzowi nie grozi uwięzienie albo deportowanie za odchylenia ideologiczne.

We Francji wolność weszła w życie, w obyczaje, jest już niejako elementem samego powietrza. Jest nie tyle bohaterskim zrywem, co stanem wolnym od przymusu i przesądów, sprzyjającym i przychylnym wszelkim zawołaniom życia. W jakiej innej stolicy odczuwa się ową radość fizyczną, owo drżenie, którym pulsuje Paryż? Nigdzie może tak intensywnie nie odczuwam dumy albo raczej głębokiej satysfakcji, że jestem Francuzem, jak na bulwarze Saint-Michel, rojącym się od młodzieży studenckiej, przybyłej tutaj z trzech kontynentów. Ta kolorowa młodzież, czarna, biała, żółta, czuje się tu u siebie i jest szczęśliwa...

W tym klimacie bezwzględnej wolności mogą także najlepiej rozwijać się sztuki piękne i takie sztuki — nie mniej piękne — jak moda, meblarstwo itp. W tej dziedzinie Francja nie tylko nie przeżywa upadku, ale nawet daje dowody niezwykłego rozmachu. Elegancja, wyrafinowanie i smak wystaw na faubourg Saint-Honoré czynią z nich zawsze prawdziwe arcydzieła; ale w niewielkich i znacznie mniej luksusowych sklepach dzielnicy Saint-Germain des Prés powstaje również swoisty styl dekoracji i oświetlenia, który zdumiewa i zachwyca jednocześnie dziwną poezją, dowcipem i wdziękiem. Jestem pewien, że styl ten niebawem wyjdzie poza Paryż i Francję. Trudno o ciekawszy widok

niż to ustawiczne poszukiwanie nowych form, ten wieczny duch wynalazczości, odnawiający się z roku na rok tak gruntownie jak sama natura.

Upiększać życie ludzi, nadawać temu życiu oblicze, barwę — czyż to nie jest także istotny wkład do dzieła cywilizacji?

Oczywiście wolność ma także dobroczynny wpływ na literaturę i naukę. Rząd Francji nie opiekuje się dostatecznie kulturą (szczupłość kredytów na szkolnictwo, na laboratoria naukowe itd.), ale przynajmniej nie krępuje jej swoją interwencją i zakazami. Nie próbuje podporządkować biologii żadnym dogmatom, nie dyktuje powieściopisarzom, filozofom i historykom zadań, jakie mają wypełniać.

Nadmiar porównań może doprowadzić do błędnych wniosków, toteż nie będę usiłował charakteryzować życia intelektualnego Francji przez porównanie z innymi krajami. Nie ulega jednak, moim zdaniem, wątpliwości, że literatura zajmuje u nas miejsce uprzywilejowane (mówię: literatura, nie pisarze). Zjawiska literackie coraz częściej zwracają na siebie uwagę ogółu i prasa udziela im coraz więcej miejsca na swoich łamach. Hałaśliwa reklama, jaką się robi wokół nagrody Goncourtów, ma oczywiście w sobie coś szokującego, ale z drugiej strony lepiej reklamować książkę niż markę gumy do żucia. W każdym razie sądzę, że we Francji pisarz cieszy się większym autorytetem niż na przykład w Anglii i we Włoszech. Wywiera większy wpływ na opinię publiczną, więcej bodźców skłania go do zaangażowania i jego zaangażowanie ma u nas większe znaczenie; pisarz francuski posiada na ogół poczucie ciążącej na nim odpowiedzialności. Wypowiedzi takich ludzi, jak Camus, Mauriac, Vercors, Sartre mogą w pewnych okolicznościach mieć więcej wagi w oczach mas niż oświadczenia zawodowych polityków.

Same wypadki na Węgrzech a także fakt, że pisarze byli tam sercem i duszą powstania, wstrząsnęły inteligencją francuską. Nigdy może protesty i deklaracje nie miały tak wielkiego rezonansu w społeczeństwie. Prawica, wierna zasadom swojej gry, usiłowała maksymalnie wykorzystać sytuację atakując zażarcie Związek Radziecki, milcząc natomiast całkowicie w sprawie Algeru i Suezu. Ale zryw i ferment, które ogarnęły intelektualistów, budząc sumienie kraju stały się zbawienne dla lewicy, bo wyzwoliły ją z brzemienia ciężkiej hipoteki.

Nie biorąc oczywiście pod uwagę funkcjonariuszy partyjnych i nieugiętych stalinowców, można powiedzieć, że wielu pisarzom lewicowym otworzyły się oczy na pewne fakty, których nie chcieli dostrzegać. Spojrzenia i myśli zwracają nie tylko ku Węgrom, lecz także ku Polsce, która dzięki stanowczości i zimnej krwi swoich przywódców potrafiła uniknąć zagrażającej jej równie straszliwej tragedii, jak tragedia Budapesztu. Wydaje się nam, że w Polsce pisarze, intelektualiści i studenci odgrywają również ważną rolę w sytuacji obecnej i wyrażają wolę ogółu. A wola ta polega na pogodzeniu socjalizmu z wolnością, suwerenności kraju z dobrymi stosunkami ze Związkiem Radzieckim. Pokrywa się to z pragnieniami postępowych intelektualistów francuskich: usamodzielnić lewicę nie zapominając ani na chwilę o tym, co jest sprawą największej wagi: o obronie Pokoju. Tak, trzeba za wszelką cenę udaremnić prowokację, oszczędzać usprawiedliwioną drażliwość i nawet umieć iść na pewne ustępstwa. Lecz trzeba również serdecznie, po przyjacielsku wyjaśnić narodowi radzieckiemu, że każdy jest panem u siebie.

Rosyjska rewolucja październikowa — przeciw niewystarczalności liberalizmu i przeciw niesprawiedliwościom ustroju burżuazyjnego — proklamowała prawo do życia dla setek milionów proletariuszy i nędzarzy oraz zapowiedziała nadejście socjalizmu.

Polska rewolucja październikowa jest ilustracją tezy, że wyrzekając się wolności, rezygnując z prawa do prawdy, do całej prawdy, człowiek traci prawo do kawałka chleba. Dowiodła, że w budowli historii rok 1917 wznosi się ponad rokiem 1789, ale że skruszenie fundamentów grozi zawaleniem się całego gmachu. Polska przypomina o tym światu i zwraca Francji to, co niegdyś Francja jej dała.

W roku 1956 Francja nie spełniła nadziei, jakie pokładali w niej przyjaciele, to prawda. Ale wstrząs, jaki rok ten przyniósł, mimo braku efektownych reakcji powinien dokonać zmian w głąb. Mam nadzieję, że kraj mój — gdzie wolna myśl nie straciła nigdy swoich praw — w ścisłym związku z doświadczeniem polskim przyczyni się do wypracowania śmielszej, bardziej nowoczesnej formy demokracji.

Przełożyła
Wiera Bieńkowska

NOTY BIOGRAFICZNE

Aragon Louis — poeta, eseista, krytyk i powieściopisarz, jest jedną z wybitnych indywidualności współczesnej literatury francuskiej. Należy od samego początku, wraz z Bretonem i Eluardem, do ekipy nadrealistycznej, biorąc udział we wszystkich rewolucyjnych przedsięwzięciach grupy. Gwałtowny, skrajny w upodobaniach artystycznych i temperamencie, nie zadowala się nadrealistyczną teorią rewolucji. W latach trzydziestych wstępuje do Francuskiej Partii Komunistycznej, w której szeregach przeżył najpiękniejszą epokę swojej twórczości poetyckiej. (*Le crève-coeur, La Diane Française, Les yeux d'Elsa*). Twórczość poetycka i powieściowa Aragona jest stosunkowo dobrze znana w Polsce; mamy m. in. *Wybór poezji* w opracowaniu Jerzego Zagórskiego, powieści *Dzwony Bazylei, Piękne dzielnice, Komuniści* itd. Publikowane obecnie wiersze pochodzą z wydanego ostatnio zbioru poezji *Le roman inachevé*, gdzie po latach uprawiania konformizmu poetyckiego wielki liryk przemówił znów pełnym głosem.

Artaud Antonin (1896—1948) — aktor i poeta, autor scenariuszy filmowych, teoretyk awangardowego teatru, w początkowym okresie swego życia związany z nadrealizmem. W latach trzydziestych zapada na chorobę umysłową, z której nie uda mu się nigdy całkowicie podźwignąć. Jego fascynująca osobowość wywierała i wywiera do dziś duży wpływ na młodą literaturę francuską. Dopiero teraz przystąpiono do wydania jego *Dzieł wszystkich* rozproszonych po czasopismach. Najbardziej znane jego utwory, to *Le Pèse-nerfs, L'ombilic des Limbes, Au pays des Tarahumaras, Le Théâtre et son double, Van Gogh ou le suicidé de la société, Lettres de Rodez*. Fragment zamieszczony w numerze stanowi wstęp do poematu-traktatu o Van Goghu (1947).

Bataille Georges — filozof, krytyk i poeta, redaktor naczelny miesięcznika *„Critique"*. Bataille, zbliżony niegdyś do nadrealizmu, jest jednym z najbardziej trudnych i hermetycznych pisarzy współczesnej Francji. Usiłuje on przekazać w swoich poematach-rozprawach filozoficznych treść doświadczenia, którego niesposób ująć w kategoriach intelektualnych. Sartre nazwał go współczesnym mistykiem bez Boga. Najważniejsze książki: *L'expérience intérieure, Le Coupable, Sur Nietzsche, La part maudite, L'abbé C., La haine de la poésie, L'Alleluiah*. Tekst, który zamieszczamy, nie publikowany jeszcze we Francji, ukazuje się w *„Twórczości"* na prawach pierwodruku.

Bazin André — jeden z najwybitniejszych współczesnych krytyków filmowych, redaktor naczelny *„Les Cahiers du Cinéma"*, współpracownik *„Esprit"* i *„France-Observateur"*. Towarzyszył ostatnio René Clairowi w czasie jego podróży do Polski. Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Beckett Samuel — pięćdziesięcioletni dziś już dramaturg, powieściopisarz i chyba także poeta, jest z pochodzenia Irlandczykiem. Pierwszą swoją powieść *Murphy* ogłosił w 1938 jeszcze po angielsku. Osiedlił się w 1938 roku w Paryżu i zaczął pisać po francusku. Wydana w 1951 roku powieść *Molloy* zyskała mu ogólne uznanie krytyki. Sukces ten potwierdziły następne książki (*Malone meurt, L'innomable*) i triumfalny

pochód przez świat jego sztuki *En attendant Godot*, granej obecnie z dużym powodzeniem w Warszawie. Tekst zamieszczony w numerze wyjęty jest z *Nouvelles et textes pour rien*.

Birot Pierre-Albert — poeta starszego pokolenia, towarzysz Apollinaire'a, pisze mało, nie należy do żadnej kapliczki, wiersze rozprasza po efemerycznych czasopismach. Nigdy nie przyszła na niego moda. Jest dziś zupełnie zapomniany. Może niesłusznie. Wiersz ogłoszony w piśmie *„Caractères"*.

Camus Albert — filozof, moralista, dramaturg, eseista i powieściopisarz, jest jednym z największych współczesnych pisarzy francuskich. W początkach swojej drogi pisarskiej zbliżony — głównie przez źródła, z których czerpie (Kierkegaard) — do egzystencjalizmu, znajduje się dzisiaj tak pisarsko jak światopoglądowo poza wszelkimi szkołami i wszelkim dogmatyzmem. W czasie wojny bierze udział w Ruchu Oporu. Po wyzwoleniu wraz z Pascal Pia i Claude Bourdetem należy do ekipy niezależnego dziennika *„Combat"*. Na twórczość Camusa składają się m. in. eseje *Les Noces, Le Mythe de Sisyphe, L'homme révolté, Ni victime, ni bourreau*, powieści *La Peste* i *L'Etranger*, opowieść *La Chute*, dramaty *Caligula, Le Malentendu, Les Justes*. Publikowany esej został ofiarowany *„Twórczości"* przez Camusa z przywilejem pierwodruku.

Cassou Jean — dyrektor Musée de l'Art Moderne, poeta, powieściopisarz, najwybitniejszy znawca sztuki współczesnej na Zachodzie. Czynny uczestnik Ruchu Oporu, wydał konspiracyjnie pod okupacją *Trente trois sonnets composés au secret*, po wojnie kilka innych zbiorów wierszy, m. in. *Suite, Recueil*. Najważniejsze tomy prozy: *Eloge de la Folie* (1925), *Les Massacres de Paris* (1936). Artykuł o Légerze napisany został specjalnie dla *„Twórczości"*.

Chamson André — wybitny powieściopisarz, znany i w Polsce (*Studnia cudów*, „Czytelnik", 1949), członek Akademii Francuskiej, Prezes Międzynarodowego PEN-Clubu. Najważniejsze powieści: *Roux le bandit, La Galère, Le puits aux miracles*. Felieton napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Char René — poeta i eseista, związany przed wojną z nadrealizmem, uważany za jednego z najznakomitszych poetów „młodszego" pokolenia. Poezję jego cechuje niezwykła zwartość i kondensacja liryczna. Przed wojną wydał m. in. *Placard pour un chemin des écoliers, Moulin premier, Le marteau sans maître*. Powojenne swoje wiersze zebrał w tomie *Fureur et mystère*. Poza tym wydał dwa tomy esejów i refleksji *Feuillets d'Hypnos, Recherche de la Base et du Sommet*. Wiersze wyjęte ze zbioru *Fureur et mystère*.

Chavardès Maurice — młody krytyk literacki, współpracujący z miesięcznikami *„Esprit"*, *„Lettres Nouvelles"*, *„Critique"*. Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Desnos Robert — jeden z najzdolniejszych poetów z grupy nadrealistów, najbardziej „komunikatywny", podlegający wpływom poezji ludowej. Osadzony podczas wojny w obozie koncentracyjnym, zmarł w 1945 roku, bezpośrednio po wyzwoleniu, w Czechosłowacji. Ogłosił tomy *Corps et bien, Fortunes*. Parę lat temu ukazał się w Paryżu zbiór jego wierszy zebranych pt. *Domaine public*. Z tego tomu pochodzą dwa pierwsze wiersze, trzeci, nie publikowany dotychczas w wydaniu książkowym, był w roku ubiegłym ogłoszony z rękopisu w *„Lettres Françaises"*.

Duvignaud Jean — powieściopisarz, dramaturg i krytyk teatralny, autor powieści *Quand le soleil se tait, Les idoles sacrifiées, Le Piège*, sztuki *Marée basse*, studium krytycznego *Buchner dramaturge*. Współpracownik miesięczników *„Critique"* i *„Lettres Nouvelles"*. Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Eluard Paul (1895—1951) — jeden z najświetniejszych poetów francuskich XX wieku. Nieskazitelny liryk, który dokopał się źródeł wyrafinowanej prostoty i słowem poetyckim, oczyszczonym z nalotów wieloznaczności, wyraził powszechne uczucia narodu. Wraz z Bretonem i Aragonem należy do pierwszej ekipy nadrealistycznej. Bierze udział we wszystkich akcjach i fikcjach nadrealizmu. Powstają wówczas: *Capitale de la douleur, L'amour la Poésie, Les Yeux fertiles* i inne zbiory poezji. W latach wojny poezja jego krystalizuje się i służy ideom powszechnym. Wtedy osiąga swoją rangę społecznie najwyższą — *Poèmes politiques*. Poezja Eluarda, wielokrotnie tłumaczona, jest u nas dość dobrze znana. Poeta był kilkakrotnie w Polsce, po raz ostatni z okazji odsłonięcia pomnika Mickiewicza. Fragmenty

poematu zamieszczone w numerze pochodzą z *Poèmes politiques*.

Emmanuel Pierre — poeta, powieściopisarz i eseista, współpracownik miesięcznika *„Esprit"*. W swoim obrazie współczesnej poezji francuskiej Pierre Emmanuel pomija oczywiście swoją własną twórczość, bynajmniej nie bagatelną. Jest on jednym z nielicznych poetów francuskich obdarzonych zmysłem epicznym. Bujny rozwój talentu przeżywał w latach okupacji i Ruchu Oporu, gdy ukazało się w niewielkich odstępach czasu siedem czy osiem tomów jego wierszy, a m. in. *Orphiques, Combats avec tes défenseurs, La liberté guide nos pas, Cantos, Sodome*. Próbował teatru, ogłosił parę lat temu powieść *Car enfin je vous aime*, esej *Qui est cet homme?* i ostatnio duży poemat *Babel*. Swój szkic o poezji napisał specjalnie dla *„Twórczości"*.

Glissant Edouard — poeta murzyński rodem z Martyniki, współzałożyciel razem z Aimé Césaire'em pisma *„Présence Africaine"*, stały współpracownik *„Lettres Nouvelles"*. Wydał trzy tomy wierszy, które zyskały mu duży rozgłos: *La terre s'inquiète, Soleil de la Conscience, Les Indes*. Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Jaccottet Philippe — młody, wybitnie uzdolniony poeta francuski rodem ze Szwajcarii. Wydał dwa tomy wierszy *Requiem* i *L'effraie*. Drukuje luźne utwory po miesięcznikach literackich (*„Nouvelle Revue Française"*, *„Mercure de France"* i in.). Obydwa wiersze pochodzą z tomu *L'effraie*.

Lefebvre Henri — socjolog, filozof, krytyk i dramaturg (ostatnio objawił się także jako poeta), jest bez wątpienia najwybitniejszym marksistą francuskim. W roku 1945 wydał obszerną pracę filozoficzną *Logique formelle, logique dialectique*, której drugi tom *(Metodologia nauk)* do dziś czeka w rękopisie na druk. Od tego czasu Lefebvre ogłosił pracę *Critique de la vie quotidienne*, cztery tomy esejów *Descartes, Diderot, Pascal, Musset*, w których przeprowadzał próbę krytyki marksistowskiej tych pisarzy i filozofów, oraz rozprawę z dziedziny estetyki *Contribution à l'Esthétique*. Napisał dwie sztuki sceniczne: o Kierkegaardzie (wystawioną w roku 1953) i ostatnio o procesie Rajka, nigdzie dotychczas nie graną. Rozprawę *Marksizm a myśl francuska* napisał specjalnie dla *„Twórczości"*.

Leiris Michel — jeden z najmłodszych nadrealistów, powieściopisarz i poeta. Pierwsza jego powieść autobiograficzna *L'âge d'homme*, wydana przed wojną, oraz dwie dalsze książki, wydane w ostatnich latach, *Biffures, Fourbis*, uznane zostały za ewenement literacki. Na pograniczu fikcji powieściowej i *journal intime*, stanowią one dość niezwykły i jedyny w swoim rodzaju dokument autoanalizy i samowiedzy. Poza tym wydał pasjonującą pracę naukową z dziedziny etnografii *L'Afrique fantôme* oraz tom poezji *Haut mal*, z którego wyjęte są obydwa wiersze.

Madaule Jacques — wybitny krytyk i eseista katolicki, egzegeta Claudela (wydał o nim dwa tomy szkiców), przyjaciel Mouniera i współpracownik *„Esprit"*. Jacques Madaule, członek Światowej Rady Pokoju, jest wypróbowanym przyjacielem Polski i przebywał u nas parokrotnie. Po ostatnim swoim pobycie ogłosił w prasie francuskiej entuzjastyczny artykuł o przedstawieniu *Dziadów* w Teatrze Polskim. Szkic o Mounierze i Vercorsie napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Mascolo Dionys — pisarz i filozof, duży rozgłos zdobyła mu ogłoszona parę lat temu obszerna praca *Le Communisme* (pisał o niej szeroko swego czasu Gombrowicz w *Dziennikach* ogłoszonych na łamach paryskiej *„Kultury"*). Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Maurois André — powieściopisarz i monografista, członek Akademii Francuskiej, jest pisarzem o ustalonej sławie w świecie i nie wymaga prezentacji. Był wielokrotnie tłumaczony na język polski: słynna powieść *„Klimaty"* (w przededniu wznowienia obecnie), *Życie Disraeli'ego* itd. Publikowany felieton został napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Michaux Henri — poeta o wyobraźni bez precedensu. Do celnej charakterystyki Pierre Emmanuela w szkicu o francuskiej poezji dodać jeszcze należy, że Michaux jest jedynym chyba poetą, który stwarza nie tylko własne lądy i morza, ale także własne klimaty, obyczaje, geografie — *Podróż do wielkiej Garabanii* (z której publikujemy 2 fragmenty) to wyprawa w wyobraźnię bez analogii z czymkolwiek. Michaux w początkowym okresie swojej twórczości zbliżony był do nadrealistów. Oddalił się jednak szybko, gdyż

był może jedynym poetą, którego nadrealizm ograniczał. Michaux — to absolutna wolność wyobraźni. Rzecz zadziwiająca — jak tu nie wierzyć w cuda! — Michaux, jednemu z najświetniejszych i najoryginalniejszych poetów francuskich, udało się pozostać niezauważonym przez wszystkich naszych dotychczasowych układaczy antologii. Najważniejsze zbiory poezji: *Mes Propriétés* (1925!), *Monsieur Plume, Espace du Dedans, Voyage en grande Garabagne*. Trzeci zamieszczony wiersz pochodzi z *Mes Propriétés*.

Morin Edgar — socjolog, publicysta i krytyk filmowy, autor ciekawej pracy na temat socjologii kina *Le cinéma ou l'homme imaginaire* oraz świetnych esejów *L'an zéro de l'Allemagne* (1947), *L'homme et la mort* (1951). Współpracownik *„Les Temps Modernes"*, *„Les Lettres Nouvelles"*, *„France Observateur"*, *„Express"* i in. Artykuł napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Nadeau Maurice — wybitny krytyk i eseista młodego pokolenia, redaktor naczelny miesięcznika *„Les Lettres Nouvelles"*, stały współpracownik *„France Observateur"* (uprzednio wraz z Pascal Pia i Claude Bourdetem należał do ekipy *„Combat"*), jest jednym z ciekawszych umysłów dzisiejszej Francji. Wydana przed kilkoma laty jego *Histoire du surréalisme* jest już dzisiaj pozycją klasyczną. Ostatnio wydał tom esejów krytycznych *Littérature présente*. Szkic o współczesnej krytyce (w której autor, rzecz prosta, pominął samego siebie) został napisany specjalnie dla *„Twórczości"*.

Ponge Francis — to nowa, całkowicie jeszcze u nas nieznana karta francuskiej poezji. Jedną z podstaw oryginalności Ponge'a stanowi to, że broni się przed zaszeregowaniem swojej twórczości do rodzaju poetyckiego. Wyrażenie uważa za środek, a nie za cel. Jest więc filozofem, obserwatorem rzeczy, na które chce patrzeć obiektywnie z punktu widzenia samych rzeczy. Obserwacje jego mają mieć przede wszystkim ścisłość pozycji encyklopedycznych. A poezją jeśli są, to mimo woli. W istocie swej poezja Ponge'a jest najbardziej radykalną realizacją metafizycznych założeń Rimbauda: nazwać świat na nowo, dokonać aktu stworzenia w zastępstwie Boga. Wybór utworów Ponge'a dokonany został pod kątem skali jego zamiaru. Utwory pochodzą ze zbiorów: *Le Parti pris des Choses, La rage de l'expression, Proêmes*.

Prévert Jacques — to jeden z najpopularniejszych poetów i scenarzystów francuskich. Prévert otarł się o nadrealizm, ale jego związki z tą szkołą były zawsze powierzchowne. Poczucie nonsensu świata i wyczucie humoru języka — tak można by scharakteryzować tę poezję, bliską wyobraźni ludowej. Ważniejsze zbiory poetyckie: *Paroles, Histoires, Spectacle, La pluie et le beau temps*. Wiersze wybrane z tomu *Paroles*.

Queneau Raymond — poeta, powieściopisarz, filozof, krytyk, eseista i scenarzysta filmowy, współczesny encyklopedysta (*vide „Twórczość"* Nr 5, 1956). Jeden z najżywszych, najświeższych i zarazem najbardziej wszechstronnych umysłów współczesnej Francji, jako powieściopisarz i poeta odznacza się niezwykłą fantazją, swobodą i inwencją słowotwórczą. Najważniejsze powieści: *Loin de Rueil, Un rude hiver, Odile, Les enfants du limon, Le chiendent, Pierrot mon ami, Le dimanche de la vie*. Poezje zebrał ostatnio i wydał pod wspólnym tytułem *Si tu t'imagines*. Głęboko osadzone we francuszczyźnie, którą Queneau nieustannie wzbogaca i odnawia, wiersze jego są w większości — jak u Préverta — nieprzetłumaczalne. Dokonaliśmy wyboru nie spośród najbardziej charakterystycznych, ale spośród tych, które poddawały się najłatwiej wysiłkowi tłumacza.

Saint-John Perse — to jedno z najbardziej zadziwiających zjawisk francuskiej — i nie tylko francuskiej — literatury. Jest chyba jedynym w literaturze wypadkiem, aby dla realizacji jednej, jednorazowej wizji poetyckiej powołano odrębny język. Odrębny, całkowicie niepodległy i niepodobny (tym „trudniej" niepodobny, że oparty na tym samym słownictwie i zorganizowany tą samą składnią, co macierzysty język potoczny) do potocznego języka literackiego. Ten jedyny język stworzony został przez Saint-John Perse'a. Rzecz nie pozbawiona pikanterii: twórcą tego języka jest ktoś związany bardziej niż większość zwyczajnych śmiertelnych z konkretem, z mechanizmem świata, a więc z wymową świata: Saint-John Perse to pseudonim literacki długoletniego sekretarza Quai d'Orsay, wybitnego dyplomaty francuskiego — Alexis Légera. Poezja Saint-John Perse'a

jest nieporównywalna i niepowtarzalna. Publikowane tutaj fragmenty pochodzą z różnych okresów twórczości: *Anabase* powstało około roku 1924. *Pluies* to część składowa poematu *Exil*, napisanego w Stanach Zjednoczonych po pozbawieniu A. Légera obywatelstwa francuskiego przez reżim Pétaina. Saint-John Perse przebywa obecnie stale w Stanach Zjednoczonych.

Sartre Jean-Paul — filozof, dramaturg, krytyk, eseista, powieściopisarz... oprócz poezji nie ma dziedziny literatury, której nie uprawia. I wszystkie z powodzeniem. Sama bibliografia jego twórczości zajęłaby wiele miejsca. Jest on autorem kilku co najmniej pozycji już dzisiaj klasycznych. *L'Etre et le Néant* (wykład egzystencjalizmu) — to klasyczna pozycja współczesnej filozofii. *Qu'est-ce que la littérature?* — to klasyczna pozycja współczesnej socjologii. *Muchy* — klasyczna pozycja repertuaru teatralnego. Klasycznych pozycji prozy znajduje się więcej: *La nausée, Le mur, Les chemins de la liberté*. Sartre jest jedną z tych indywidualności, które wyciskają swoje piętno na całej współczesności. Jest *par excellence* pisarzem politycznym. Jako redaktor miesięcznika „*Les Temps Modernes*" bierze wybitny udział w organizowaniu duchowego życia współczesnej Francji. Publikowana rozprawa została napisana specjalnie dla „*Twórczości*" i ukazuje się w Polsce na prawach pierwodruku.

Supervielle Jules — wielki poeta, jeden z największych nowożytnych poetów Francji. Świetną charakterystykę dokonaną przez Pierre Emmanuela można by uzupełnić jeszcze: Supervielle ma jakby Leśmianowskie poczucie rzeczywistości świata metafizyki. Jest antyclaudelowski w tym sensie, że nie — jak Claudel — materię opiewa, ale wewnętrzne pejzaże ducha. Pojęciom świata ducha daje rangę zjawiska dostrzeganego zmysłami. Najwybitniejsze zbiory poezji Supervielle'a to: *Le Forçat Innocent, Gravitations, La Fable du Monde* i *Les Amis Inconnus*. Supervielle jest także świetnym nowelistą i baśniopisarzem. Jego ironiczna proza należy do szczytów francuskiej nowelistyki. Utwory publikowane tutaj pochodzą z trzech ostatnich tomów Supervielle'a: *Oublieuse mémoire* (1949), *Naissances* (1951) i *Escalier* (1956).

Tardieu Jean — poeta rozkochany w grotesce, intelektualnym dowcipie, programowo antyliryczny. Twórczość jego ilustruje w sposób szczególnie dobitny ogólny rozkład klasycznych form poetyckich we współczesnej poezji francuskiej. Najważniejsze tomy poezji: *Accents, Le témoin invisible, Monsieur Monsieur, Un mot pour un autre, Figures, Le Démon de l'Irréalité*. Wiersz wyjęty z *Monsieur Monsieur*, „ćwiczenia praktyczne" z *Un mot pour un autre*.

Villefosse Louis de — eseista i powieściopisarz, jest jednym z tych najwrażliwszych sumień Francji, które tworzą jej duchową wielkość. Z zawodu oficer marynarki, walczył w szeregach Wolnej Francji przy boku de Gaulle'a. Opublikował interesujące wspomnienia tych czasów. W latach minionych nazwisko L. de Villefosse'a było trwale związane z walką o pokój i kampanią przeciwko francuskiej interwencji w Wietnamie i w Algerze. Villefosse jest autorem pięknej monografii *Lamenais* i kilku powieści. Publikowany szkic został napisany specjalnie dla „*Twórczości*".